

MAGIE  
ET  
SORCELLERIE  
EVUZÒK

**par Louis MALLART**

**Doctorat 3<sup>ème</sup> Cycle**

**Dr. d'Études:**

**Madame D. PAULME**

**Octobre 1971**

INTRODUCTION..... 4

- 0.1. Les Evuzòk.
- 0.2. Définition du cadre de notre recherche.
- 0.3. Sources d'information et méthodes.
  - 0.3.1. Conditions d'observation.
  - 0.3.2. Sources d'information.
  - 0.3.3. Système de transcription.

I PARTIE

CHAPITRE PREMIER: LES ORIGINES MYTHIQUES DE L'EVU..... 19

- 1.1. Présentation des textes.
- 1.2. Analyse:
  - 1.2.1. Le genre littéraire.
  - 1.2.2. Les acteurs.
  - 1.2.3. La demeure de l'Évu.
  - 1.2.4. L'Évu comme élément constitutif de la personne.
  - 1.2.5. Le bestiaire de l'Évu:
    - 1.2.5.1. Grenouilles et crapauds.
    - 1.2.5.2. Le crabe.
    - 1.2.5.3. L'araignée et la mygale.
    - 1.2.5.4. Les chauve-souris.
  - 1.2.6. Introduction de l'Évu au village des hommes.

CHAPITRE II: LES DIFFERENTS TYPES D'EVU..... 74

- 2.1. La typologie.
- 2.2. Les bivu du Type 1:
  - 2.2.1. L'Évu Mebanga ( T1a )
  - 2.2.2. L'Évu matom ( T1b )
  - L'Évu dzongo ( T1c )
  - 2.2.3. L'Évu asanda ( T1d )
  - 2.2.4. L'Évu ntogolan ( T1e )
- 2.3. La société mgbèl des sorciers.
  - 2.3.1. Mabèl, double de la société diurne.

2.3.2. Le processus d'un acte de sorcellerie:

2.3.2.1. Le prétexte.

2.3.2.2. Le conflit:

2.3.2.1. Conflits de parenté.

2.3.2.2. Conflits entre tribus.

2.3.2.3. Conflits se rapportant aux échanges et aux prestations.

2.3.2.4. Conflits se rapportant au thème de la fécondité.

2.3.2.5. Conflits entre générations.

2.3.2.3. Les chemins de ngbül.

2.3.2.4. Les jugements de ngbül.

2.3.2.5. Les actions de ngbül:

2.3.2.5.1. Le domaine agro-économique.

2.3.2.5.2. Le domaine culinaire.

2.3.2.5.3. Le domaine de la sexualité et de la fécondité.

2.3.2.6. La manducation des victimes.

2.3.2.7. Le partage des victimes.

2.3.3. Mgbül, société à dominante anti-culturelle.

2.3.2. Mgbül, société différente.

2.4. Les bivu du Type 2:

2.4.1. L'evu bisye ( T2a )

L'evu akuma ( T2b )

2.4.2. L'evu ayas ( T2c )

2.4.3. L'evu edzoe ( T2d )

2.4.4. L'evu yadudu bod ( T2e )

2.4.5. L'evu akün ( T2f )

2.4.6. L'evu nkuk ( T2g )

2.5. Les bivu du Type 3:

2.5.1. L'evu akud ( T3a )

2.6. L'homme sans evu ( mmimie )

CHAPITRE III: L'ACQUISITION DE L'EVU..... 146

3.1. L'evu est héréditaire.

3.2. Le rituel:

3.2.1. Notions préliminaires.

3.2.2. Les rites durant la grossesse.

3.2.3. Les rites d'après la naissance.

3.3. L'Akiàè des fillettes.

## II PARTIE

### CHAPITRE IV: LES OBJETS DU PROCEDES MAGIQUES APPELES BIAN....177

- 4.1. Qu'est ce qu'un bian ?
- 4.2. Inventaire.

## III PARTIE

### CHAPITRE V: LES POUVOIRS DES GRANDS GUERICHEURS ( ngöngan ).....192

- 5.1. Situation du ngöngan dans la société evuzòk.
- 5.2. Le ngöngan est un magicien.
- 5.3. Le don de vision du ngöngan.
- 5.4. Le pouvoir de dédoublement de la personne du ngöngan
  - 5.4.1. Le phénomène.
  - 5.4.2. Les vols magiques.
- 5.5. Les esprits protecteurs du ngöngan.
  - 5.5.1. Les différents types de minkuk.
  - 5.5.2. Les rapports du ngöngan avec son esprit protecteur.

### CHAPITRE VI: L'INITIATION DES GRANDS GUERICHEURS.....236

- 6.1. Initiation par héritage: le cas d'Omgbà Paul.
  - 6.1.1. Le personnage.
  - 6.1.2. L'élection: ses critères.
  - 6.1.3. L'initiation.
  - 6.1.4. L'apprentissage des mobiañ:
    - 6.1.4.1. Les premiers remèdes.
    - 6.1.4.2. Mobiañ pour traiter les maladies dont la cause est la violation de certains interdits.
    - 6.1.4.3. Mobiañ pour traiter les maladies en rapport avec la sorcellerie.
  - 6.1.5. La vaccination de la main.
  - 6.1.6. La transmission définitive.

6.2. Initiation par contrat: le cas d'Omgbà Paul (suite)..... 209

- 6.2.1. Les circonstances.
- 6.2.2. L'initiation.
- 6.2.3. Le rite de passage:

- 6.2.3.1. L'annonce.
- 6.2.3.2. L'ensevelissement.
- 6.2.3.3. La double proposition.
- 6.2.3.4. La sauce brûlante.
- 6.2.3.5. La sortie de la fosse.
- 6.2.3.6. Le retour au village.

6.3. Initiation par maladie et révélation: le cas de  
Bikoo Laurent..... 305

- 6.3.1. La maladie.
- 6.3.2. La révélation.

CHAPITRE VII: LES THÉRAPEUTIQUES EN RAPPORT AVEC LA CORCELLERIE  
.....317

7.1. La thérapeutique rituelle Edu Osog:

- 7.1.1. La clientèle des ngngngn.
- 7.1.2. L'examen clinique.
- 7.1.3. La confession du malade. Les ordalies.
- 7.1.4. La lutte du ngngngn contre les agresseurs du malade.
- 7.1.5. Les thérapeutiques fondamentales.
- 7.1.6. Le bain rituel, le sacrifice, le repas rituel.
- 7.1.7. L'efficacité symbolique des végétaux:

- 7.1.7.1. Abel.
- 7.1.7.2. Sòdò.
- 7.1.7.3. Elad Ekòn.
- 7.1.7.4. Tombo.
- 7.1.7.5. Tsam-tsama.
- 7.1.7.6. Ondondon-si.
- 7.1.7.7. Niumniumu.
- 7.1.7.8. Ngulkun.
- 7.1.7.9. Ozozòn-Kombo.
- 7.1.7.10. Atondo.
- 7.1.7.11. Obudu.
- 7.1.7.12. Abayak.
- 7.1.7.13. Dibi elòk.
- 7.1.7.14. Boyam elòk.
- 7.1.7.15. Ovañ.
- 7.1.7.16. Abomendzara.
- 7.1.7.17. Mian mfak mfak.
- 7.1.7.18. Epie.
- 7.1.7.19. Les autres plantes.

- 7.1.8. Les aspects collectifs.

CONCLUSION.

INTRODUCTION

mmmmmmmmmmmmmmmmmmmmmmmmmmmmmmmm  
m O.l. Les Evuzòk m  
m m m  
mmmmmmmmmmmmmmmmmmmmmmmmmmmmmmmm

D'après les traditions, aujourd'hui encore vivantes dans le souvenir des adultes, les Evuzòk avaient pris part à la grande migration ayant mis en mouvement plusieurs populations du Cameroun, se déplaçant du Nord au Sud. Le passage de la savane à la forêt s'est fixé dans un récit selon lequel tous ces peuples en migration traversèrent le fleuve Sanaga sur le dos d'un énorme serpent appelé ngamèdza, échappant ainsi à leurs ennemis. De l'autre côté du fleuve, dit le même récit, ils trouvèrent le chemin de la forêt obstrué par un arbre Adjab<sup>1</sup>. En creusant un grand trou dans le tronc de cet arbre, ils réussirent à le franchir découvrant de l'autre côté une vaste étendue très proprement défrichée où ils s'installèrent provisoirement. D'après la tradition evuzòk, on appela cet arbre Undjab-Boga, c'est-à-dire " l'Adjab percé ", et nsèn meyòh, c'est-à-dire " la cour des clans ", à cet endroit.

Ce récit nous place en face d'un moment important dans l'histoire de ces populations, celui de leur installation dans la forêt du Sud-Cameroun, en même temps que le passage de la culture particulière à la savane, à celle propre de la forêt. Le langage symbolique du récit recouvre cette notion de passage. Selon la cosmogonie et l'eschatologie beti, le monde est entouré d'un grand fleuve, le Yòm, fleuve des morts, qu'il faut traverser pour entrer au séjour des trépassés. Ainsi donc, le passage du Sanaga peut être interprété comme le symbole d'une nouvelle naissance ou bien d'un processus d'aculturation ( la " pahouinisation " ) dans un milieu nouveau, la forêt, par le contact avec des populations nouvelles. La même idée est encore évoquée par le trou, symbole maternel, de l'arbre Adjab, qui, comme une mère, fait naître ces populations à une nouvelle condition de vie.

Après le passage du Sanaga, les Evuzòk poursuivirent leur migration, d'abord vers le Sud, ensuite vers l'Oest. Les traditions proposent plusieurs itinéraires. Dugast, dans son Inventaire Ethnique du

---

1. Baillonela toxisperma Pierre de la famille des Sapotacées.

Sud-Cameroun<sup>1</sup> dit que les Evuzòk sont les derniers arrivés de la migration que subirent les Ewondo, et pour cette raison ils furent obligés de s'installer dans la région la plus occidentale tout près de la mer. Ils seraient descendus par la forêt du Sud jusqu'à l'actuelle région d'Ebolowa d'où ils auraient pris le chemin du N.-O., franchissant le fleuve Lokundje. Ils s'infiltrèrent alors parmi les Basa pour s'établir dans la région de Nsola. Plus tard, vers 1910, une fraction se sépara à la suite de certaines querelles et s'installa au bord de la mer, sur la route entre Kribi et Edea.

Malgré cette séparation, tous les Evuzòk se réclament membres d'un même ayòh. Pour la plupart des Pahouins, l'ayòh comprend l'ensemble des descendants patrilineaires d'un ancêtre commun. Il a un nom - evuzòk, ngoe... - et une devise tambourinée. L'exogamie la plus stricte y est de règle. L'ayòh se divise en fractions ou lignages majeurs, mvok, comprenant les descendants des fils de l'ancêtre commun, puis en lignées, mvok ou ayom, comprenant les descendants des fils de l'ancêtre de la fraction.

Dans Le groupe dit Pahouin, P. Alexandre cite les Evuzòk parmi les tribus ayant subi l'invasion pahouine et qui sont en voie de "pahouinisation" (dialecte ewondo). Dans le tableau de la p. 10, il les range comme des Beti probables.

Mekudu fils d'Ozèlè était le fondateur de l'ayòh evuzòk. Les traditions situent cette fondation après le passage du Sanaga, lorsque les différentes tribus et clans quittèrent la "cour des clans" au pied de l'arbre Adjab. A l'origine, affirment les mêmes traditions, les Evuzòk portaient le nom de Bengudu et ils n'étaient pas des Ewondo. Ce qui confirmerait la thèse de P. Alexandre sur la pahouinisation des Evuzòk par les Beti.

Mekudu fils d'Ozèlè était un fameux chasseur d'éléphants. Il était devenu riche grâce au produit de ses chasses. Le terme vu signi -

---

1. Dugast (I.), Inventaire ethnique du Sud-Cameroun, 1949, Mémoires de l'IFAN (centre Cameroun), série "Populations", n° 1, p. 71.

fié " s'enrichir " ; zòk signifie " éléphant ", d'où, par un jeu de mots, on aurait appelé " evu-zòk " l'ayòh de ces chasseurs d'éléphants.

Cet ayòh se divise en quatre fractions: mvok Bekudu, mvok Bikoe, mvok Sikvano et mvok Ngòhò. Chez les Evuzòk de la région de Nsola dont nous nous occupons dans cette étude, ces fractions gardent une unité territoriale.

Aujourd'hui, les Evuzòk parlent la langue ewondo ( groupe A 70 de Guthrie; Beti - Bulu - Fang ). Ils sont des pahouinisés qui partagent complètement aux moeurs des Beti.

La région de Nsola est au centre du triangle Kribi - Lolodorf - Eseka. La position du village d'Atòg-Bòga est la suivante: mér.: 10° 31' - Par. 3° 20'. Sa superficie, 543 km.<sup>2</sup>. Au nombre de 3.500 environ, les Evuzòk sont installés au long d'une ancienne piste de brousse, dans de petits hameaux séparés entre eux par des bosquets et des ruisseaux. Ce n'est qu'en 1960 que cette piste fut transformée en une route reliant la région de Nsola avec le petit centre de Bipindi, vers le sud<sup>1</sup>.

---

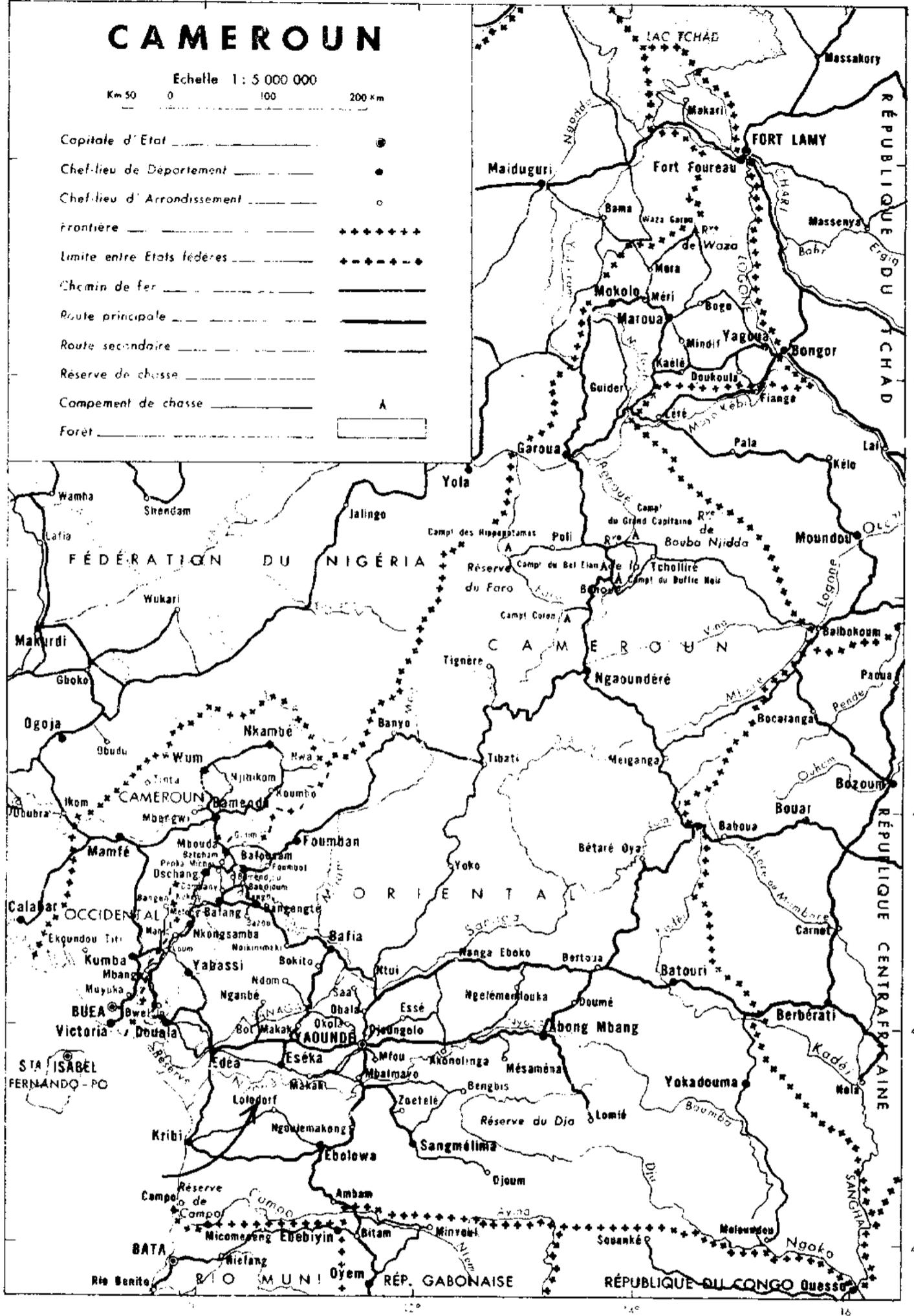
1. Pour une introduction générale sur la société evuzòk, cfr. Mallart (U.), Un poble africà: Etnologia i Pastoral, Ed. Estela, Barcelone 1971, 200 pp.

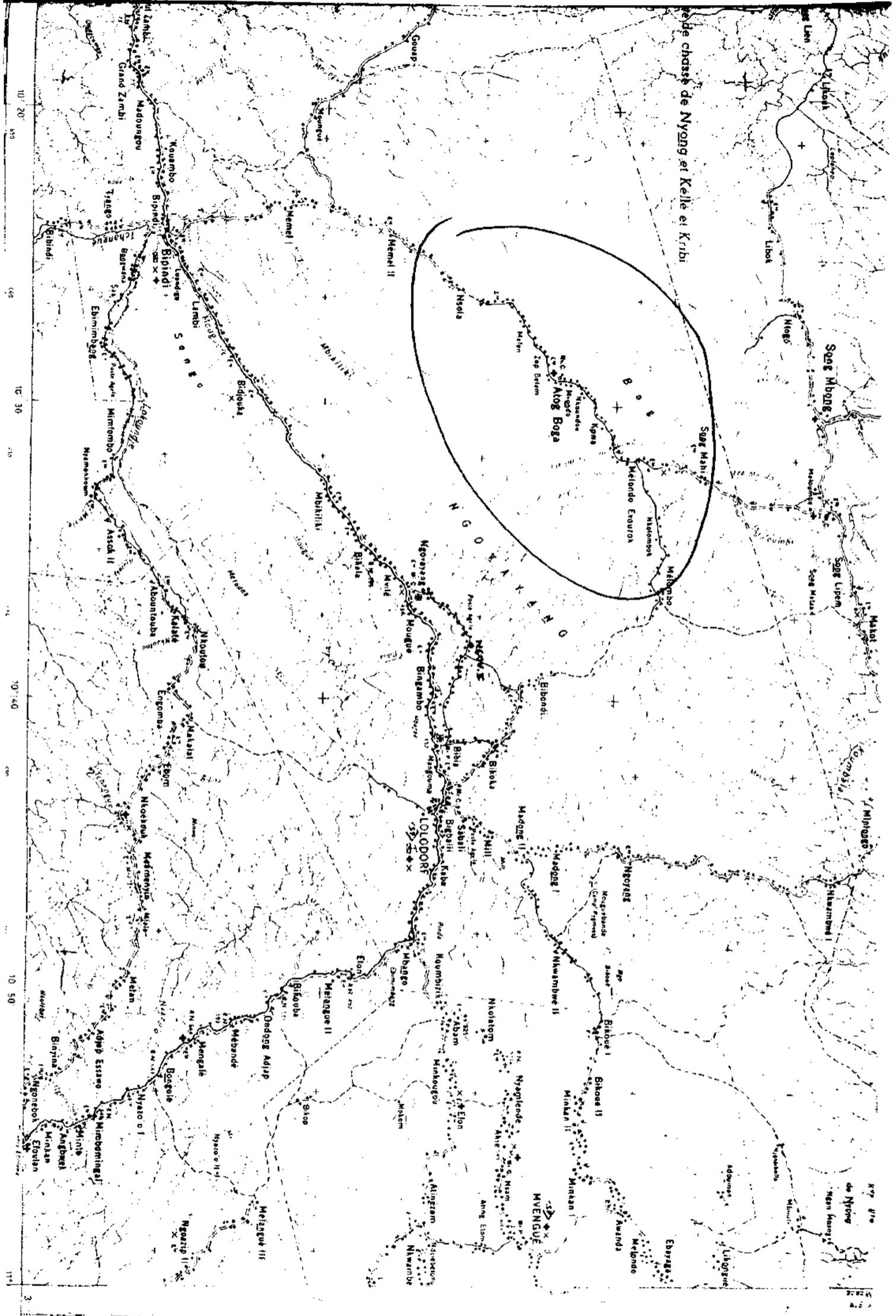
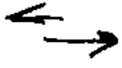
# CAMEROUN

Echelle 1 : 5 000 000

Km 50 0 100 200 Km

- Capitale d'Etat ●
- Chef-lieu de Département ●
- Chef-lieu d'Arrondissement ○
- Frontière +++++
- Limite entre Etats fédérés +---+
- Chemin de fer ———
- Route principale ———
- Route secondaire ———
- Réserve de chasse ———
- Campement de chasse A
- Forêt □





de chasse de Nyong et Kelle et Kribi

10° 20'

10° 30'

10° 40'

10° 50'

11° 20'

11° 30'

11° 40'

11° 50'

0 5 10 20



cette démarche serait incomplète si nous ne prêtions pas l'attention requise à la Pharmacopée. Dans le cadre global de notre recherche, son étude occupera la suite de nos travaux, qui porteront sur la traduction et l'analyse de 400 recettes transmises par les guérisseurs *evuzòk*, et qui compléteront le tableau déjà offert dans notre première étude. Notre dernière étape doit être l'examen de l'imaginaire végétal du peuple *beti*. L'étude de la pharmacopée rend compte en effet de l'importance des symbolismes végétaux dans ce domaine. Très souvent, au-delà des propriétés dynamiques dont la science expérimentale des guérisseurs connaît l'utilisation à fins thérapeutiques, les végétaux offrent des supports aptes aux créations symboliques de l'imagination. Chaque plante, chaque arbre, a une personnalité définie qui détermine son emploi dans tel ou tel rite, dans telle ou telle thérapeutique.

C'est dans ce projet d'ensemble que s'articule notre étude sur la magie et la sorcellerie *evuzòk*. Elle comprend trois parties. La première est consacrée à l'étude de l'evu, principe interne duquel émane et devient possible tout acte magique au sens plus large du terme et comprenant les actes de sorcellerie. Nous ferons une première approche de la nature de ce principe analysant plusieurs variantes d'un récit qui porte sur ses origines mythiques. Cette analyse nous découvrira l'ambivalence de sa nature, laquelle ambivalence se traduit en une dialectique de signe nature / culture au sein de l'individu possédant l'evu. Dans le jeu de forces, les différents mouvements de cette dialectique entraînent nécessairement une diversité qualitative de bivu ( pluriel d'evu ). Ceci nous amènera à établir une typologie comprenant soit les bivu à dominante antisociale, soit les bivu à dominante sociale, soit, enfin, les bivu dont le rapport de forces entre la nature et la culture est neutralisé. C'est dans le cadre de l'analyse du premier type que nous aborderons l'étude de la sorcellerie, c'est-à-dire du monde nocturne de mgbèl. Cette première partie se terminera par l'examen des lois qui régissent l'acquisition de l'evu et du rituel accompagnant sa transmission.

L'objet de la deuxième partie portera sur l'analyse de la notion de bian que provisoirement nous inscrivons dans la catégorie des objets magiques. L'importance de cette deuxième partie se situe dans le fait

que, dans la logique de notre démarche, cette notion de biañ est comme la charnière qui relie la première partie à la troisième. Le biañ est en effet comme le médiateur par lequel l'homme possédant l'evu, agit contre ou au bénéfice de la société tout en dépassant le cadre que la culture offre à la condition humaine.

La troisième partie, enfin, sera consacrée à l'étude des fonctions des Grands Guérisseurs ( mingëngañ ). Cette partie comprend trois volets. Dans le premier nous étudierons le rôle du Grand Guérisseur dans la société evuzòk et les pouvoirs que le groupe lui attribue. Dans le deuxième, notre attention portera sur les différentes formes d'initiation aux fonctions de Grand Guérisseur. Dans le troisième finalement nous analyserons les thérapeutiques médico-magiques destinées à traiter les malades victimes des sorciers.



nos informateurs - particulièrement les guérisseurs - comprenaient déjà l'intérêt que nous portions pour leurs institutions, et lorsque des liens d'amitié nous unissaient déjà mutuellement.

Nous ne croyons pas faire défaut à cette confiance lorsque nous nous proposons la publication des informations recueillies grâce à eux. Si dans certains cas, nous citons leurs noms c'est avec l'intention de leur rendre publiquement hommage, hommage que nous faisons extensif à toute la population *evuzòk*.

m  
m m 0.3.2. Sources d'information m m m m  
m m

Comme on peut s'y attendre, la valeur de nos informations n'est pas toujours la même. La nature délicate de notre sujet ne nous permettait pas contrôler toujours les informations recueillies dans les faits d'observation. Ceci est dit particulièrement pour les rites concernant la transmission de l'évu et pour certaines thérapeutiques des Grands Guérisseurs. En ce qui concerne l'information orale nous avons déjà indiqué dans quelles conditions elle était recueillie. Notre participation à la vie de la population étudiée était la première source de cette information orale, en particulier par le biais des événements et des entretiens informels.

Nos principaux informateurs étaient les mingéngan Nkoa-Ebògò, Omba Paul, Atangana Michel, Edo Elisabeth, Mèngè Agnès et Bikoe Laurent. Bien que la documentation pharmacologique fournie par 32 guérisseurs (mbebala) ne figure pas dans ce travail, elle nous a néanmoins beaucoup servi dans son élaboration. Autres informateurs - non guérisseurs - comme Etundi Ambroise, Ngondañ Bruno, Atangana Dominique, Ntzyma et Baana Joseph nous guidèrent et nous aidèrent beaucoup dans nos recherches. Notons que les quatre premiers sont les responsables du rituel concernant les bénédictions (eva metia).

Dans notre texte, nous rapportons souvent des témoignages en langue ewondo. Les plus brefs sont présentés avec la traduction mot à mot; les plus longs avec le texte ewondo au bas de la page. La source

de ces documents étant toujours nos informateurs, la forme de notation a été double. D'une part, notre connaissance de la langue était suffisante pour prendre les notes directement en ewondo, presque textuellement lorsque l'information nous paraissait importante. Nous avons suivi cette méthode en particulier pour les informations concernant les recettes pharmacologiques, la composition des objets magiques ( mehiañ ) et la description de certains rites. D'une autre part, nous avons utilisé le magnétophone dans certaines occasions. Notre documentation<sup>1</sup> en bandes magnétiques porte sur plusieurs sujets: contes, chantefables, proverbes...; entretiens avec certains guérisseurs sur le thème de notre recherche; chants des thérapeutiques rituelles des Grands Guérisseurs...etc... Plusieurs de ces bandes ont été déjà transcrites. Un index par mètres nous permet facilement l'accès à ces documents.

En ce qui concerne les plantes, lorsqu'un guérisseur nous communiquait une recette, généralement, il nous montrait les plantes en nous les transmettant. Mais très souvent nous étions obligés de les abandonner soit parce que dans ce moment nous n'étions pas dans les conditions favorables pour les conserver, soit parce que les éléments présentés n'étaient pas suffisants pour procéder à leur identification. Dans ces cas, nous ne retenions que les noms vernaculaires des végétaux et certaines de leurs caractéristiques. Sur le terrain, nous avons utilisé les différents travaux botaniques qui nous permettaient d'établir l'identification scientifique des plantes à partir des noms vernaculaires. Ainsi, nous avons suivi en particulier les identifications figurant dans les travaux de l'abbé Tsala<sup>2</sup> et du Dr. Couteix<sup>3</sup>. Egalement, nous avons consulté les travaux de Walker et Sillans<sup>4</sup> sur la flore du Gabon, et les études botaniques d'Aubreville<sup>5</sup> sur la flore du Cameroun.

1. Cfr. Annexe III.

2. TSALA (Th.), Dictionnaire Ewondo-Français, Imprimerie Emm. Vitte, Lyon, 709 pp.

3. COUTEIX Dr. (J.P.), " L'art de la Pharmacopée des Guérisseurs Ewondo - Région de Yaoundé ". Recherches et Etudes Camerounaises, n° 6, 1969.

4. WALKER et SILLANS, Les plantes utiles de Gabon, Paris, 1961, Ed. Lechevalier, 514 pp.

5. AUBREVILLE, La flore du Cameroun,



- è se prononce comme " è " français dans: près, père.
- ê se prononce comme " eu " français dans : fleur, leur.
- o se prononce comme " o " français dans: pot, rose.
- à se prononce comme " a " anglais dans all ( tout ), water ( eau ).
- y se prononce comme " ou " français.

LES CONSONNES.

b, d, dz, f, k, l, m, n, p, r, t, v, z, se prononcent, en ewondo, comme en français. Les autres consonnes demandent explication:

g est toujours dur, comme dans: gare, cigogne.

h )  
v ( h est toujours fortement aspiré, et s'emploie pour v et vice-versa

kp )  
gb ( sont des consonnes " explosives " à la fois gutturale et labiales.

l terminant un mot ne se prononce que lorsque ce mot est suivi d'un autre.

ñ vélaire, nasale prononcé du voile du palais, ressemble au " ng " du mot anglais: singing ( chant )

ñ correspond au " gn " français dans le mot cognac. Comme le remarque l'abbé Tsala " ñ vaut mieux que ny . Ce dernier présente de nombreuses équivoques. Il y a des mots ewondo en ny qui veulent que ces deux lettres soient prononcées séparément. "

s est toujours dur, comme dans : sage.

w comme " w " anglais dans: well ( se bien porter ).

χ comme " y " anglais dans: yes ( oui ).

Enfin l'écriture de l'ewondo étant une écriture phonétique, où l'on écrit comme on prononce, toutes les lettres se font entendre.

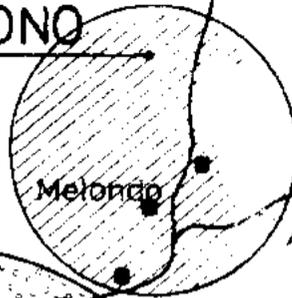
---

1. TSALA (Th.), o.c. p. 10. Cfr. aussi: PICHON (Fr.), Kalara afelan bibuk Ewondo a Flansi, p. II-IV.

BASSA

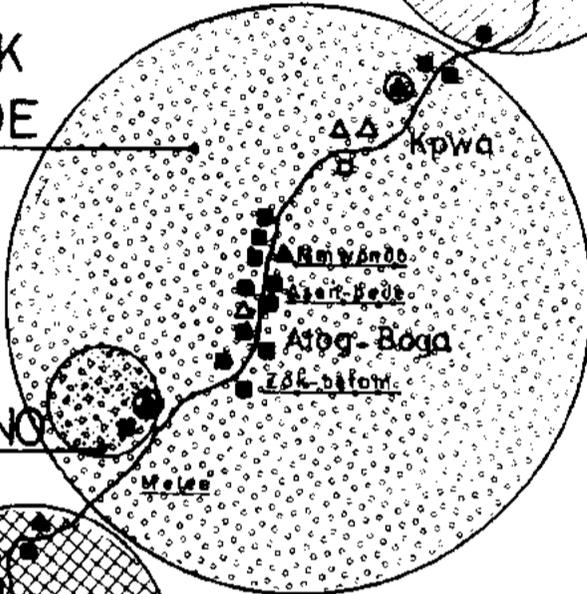
NGOE

MVOK  
NGONO

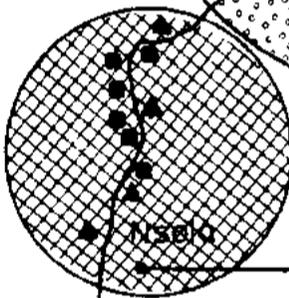


MVOK  
BIKOE

MVOK  
BIKOE



MVOK  
SIKUANO



MVOK  
BEKURU

BASSA

E  
V  
U  
Z  
O  
K

- guérisseur
- ▲ ngëngan
- △ responsable EVA-METIE
- responsable jumeaux
- ⊙ ngëngan. non interrogé





m  
m 1.1. PRESENTATION DES TEXTES m  
m m

Le point de départ de notre étude sera l'analyse de diverses variantes d'un récit se rapportant aux origines mythiques de l'evu parmi les humains. Cette analyse doit nous permettre une première approche pour la compréhension de cette entité censée s'abriter dans le corps de certaines personnes et être le principe générateur de toute action magique, bénéfique ou maléfique.

La répartition géographique de ces mythes est la suivante: le MA se rattache aux traditions des Badjoué et des Bikela, tribus pahouini-sées du Sud-Est du Cameroun; le MB a été recueilli parmi les Ewondo du Centre-Sud; le MC doit son origine aux Fang du Gabon, et, finalement, les MD, ME et MF ont été enregistrés par nous chez les Evuzòk de la région de Nsola.

Méthodologiquement, nous procéderons de la façon suivante. Pour chaque récit, nous donnerons d'abord une fiche analytique avec les références bibliographiques et du lieu d'origine; les acteurs principaux; le lieu de l'action et les thèmes majeurs du récit. Puis, nous distinguerons la suite des séquences ou des unités d'action, c'est-à-dire des événements élémentaires où apparaît un déplacement d'objets ou de personnes.

MYTHE A.- Tiré de KOCH (H.), Magie et Chasse au Cameroun, Berger, Paris 1968, pp. 83-86.

Lieu d'origine: Bikela et Badjoué du Sud-Est du Cameroun.

Auteurs:

- Dieu
- Les premiers vivants: l'homme, le gorille, le chimpanzé et l'elomo ( Ewondo = evu )
- Une femme.

Lieu d'action:

- La terre ( = village = espace organisé ).
- La forêt: aux alentours de l'arbre Abañ ( = espace inorganisé )

Thèmes majeurs:

- Création des premiers êtres vivants.
- Création de la femme.
- Séparation, à cause du feu, entre l'homme et ses frères, le gorille et le chimpanzé.
- Origine de l'evu parmi les hommes.

Séquences:

I

1. Au commencement, Dieu crée quatre humains: l'homme <sup>1</sup>, le gorille <sup>2</sup>, le chimpanzé <sup>3</sup> et l'evu <sup>4</sup>.
2. Il prend de la terre et crée trois femmes.
3. Dieu s'en va.
4. Avant son départ, il donne une femme à l'homme, une au gorille et une au chimpanzé.
5. Il n'en donne aucune à evu.
6. Egalement, Dieu partage des richesses entre les trois premiers êtres.
7. Il n'en donne pas à evu.
8. En revanche, Dieu donne à ce dernier la fente de l'arbre Abañ comme maison.
9. Dieu lui impose l'interdiction de ne pas aller au village de ses frères.

Par la suite, le récit enchaîne sur l'histoire de la séparation entre l'homme et ses frères, le gorille et le chimpanzé.

10. La femme de l'homme devient enceinte.
11. Son mari part en forêt chercher ses frères, le gorille et le chimpanzé.
12. Avant de quitter sa femme, il emmagasine de l'eau, du bois et des vivres nécessaires à celle-ci pendant son absence.

- 
1. Mot ( Ev. = mot )
  2. Mtsile ( Ev. ngi )
  3. Wa'a ( Ev. wòà )
  4. Elome ( Ev. evu )

13. Le mari dit à sa femme de bien soigner l'enfant, de ne pas abandonner la case et de ne pas s'approcher de l'arbre où habite evu.
14. Pendant l'absence du mari, la femme accouche.

## II

15. La femme, poussée par la curiosité, s'approche de l'arbre Abañ.
16. Elle invite l'evu à venir au village.
17. Evu refuse.
18. La femme insiste.
19. Finalement, evu accepte.
20. Dialogue sur la façon dont la femme doit porter l'evu au village.
21. La femme lui propose de le porter sur son dos.
22. Evu refuse.
23. Evu veut être transporté dans le ventre de la femme.
24. La femme s'assoit: evu entre dans son vagin.
25. Evu ajuste son corps à celui de la femme, sa tête occupant celle de la femme, ses bras pénétrant dans ceux de la femme, jusqu'à ce que l'ajustement soit total.

## III

26. Arrivés au village, la femme dit à evu de descendre.
27. Evu refuse : il veut rester dans le ventre de la femme comme il était dans le creux de son arbre.
28. Evu dit à la femme qu'il a faim.
29. Il refuse de manger les aliments cuits par la femme.
30. Evu demande du sang.
31. La femme lui apporte d'abord les volailles de son mari, puis les chiens, finalement les chèvres...
32. Après avoir tout mangé, evu mord le ventre de la femme pour l'avertir qu'il veut manger son enfant.
33. La femme lui donne son enfant.
34. Retour de l'époux.
35. Désespoir de celui-ci.
36. L'époux invoque Dieu.
37. Apparition de Dieu.
38. L'homme lui demande un remède pour sortir evu du ventre de sa femme.

39. Refus de Dieu. La femme doit rester avec l'évu pour toujours. Dieu peut lui donner en revanche une autre femme et une autre terre.
40. L'homme n'accepte pas les propositions de Dieu. Raisons: a) il est déjà habitué à sa femme, b) il ne saurait pas vivre avec une autre.
41. Dieu donne un remède à l'homme pour calmer Evu lorsque celui-ci voudra s'attaquer à lui ou dévorer sa femme.
42. Dieu châtie l'homme qui lui a désobéi.
43. Départ de Dieu.
44. L'homme féconde sa femme qui donne le jour aux ancêtres dont les descendants peuplent le centre de la forêt équatoriale.

MYTHE B.- BUREAU (R.): texte donné dans un séminaire sur Les Religions africaines, à l'Institut Catholique de Paris, 1968-1969.

Lieu d'origine: chez les Ewondo du Centre-Sud du Cameroun.

Acteurs:

- Nkombodo, le Créateur des hommes.
- La femme de Nkombodo.
- Evu.

Lieu d'action:

- Le village.
- La forêt, près d'un marécage.

Thèmes majeurs:

- Origine de l'évu parmi les hommes.
- Origine de la mort.

Séquences:

I

1. En ce temps-là, la mort n'existait pas.
2. Nkombodo avait une femme.
3. Evu habitait dans une grande forêt tout près d'un marécage.
4. Il ne se nourrissait que de gibier.
5. Nkombodo interdit à sa femme d'entraîner évu au village.

6. Nkombodo part en voyage.

## II

7. La femme poussée par la curiosité part au marécage.

8. En arrivant au coeur de la forêt, elle y trouve des cadavres d'antilopes et de cochons sauvages.

9. La femme demande qui tue le gibier.

10. Evu répond que c'est lui.

11. La femme demande qui est celui qui parle.

12. Evu répond: " c'est moi ! "

13. La femme le prie de venir avec elle au village.

14. Evu objecte qu'il est difficile à nourrir.

15. Evu dit à la femme de s'approcher.

16. Un crapaud sort du marécage et entre dans le ventre de la femme.

## III

17. Le lendemain, au village, evu dit à la femme qu'il a faim. Il lui demande une chèvre.

18. La chèvre meurt aussitôt: evu la mange.

19. Evu mange ainsi toutes les chèvres.

20. Après, evu demande le fils de la femme.

21. Mort de l'enfant: evu le mange.

22. Retour de Nkombodo.

23. Nkombodo découvre que la femme a amené evu au village.

24. Nkombodo s'en va pour toujours.

25. Il laisse les hommes aux mains d'evu et de la mort.

26. Il crée le coup de feu pour les méchants.

27. Evu se multiplie et se transmet aux descendants.

---

MYTHE C.- BUREAU (R.): texte donné dans un séminaire sur Les Religions africaines, à l'Institut Catholique de Paris, 1967-1968.

Lieu d'origine: chez les Fang du Gabon.

Acteurs:  
- Nzame, Créateur des hommes.  
- Mingon, sœur de Nzame.  
- Evu.

Lieu d'action:

- Le village.
- La brousse.

Thèmes majeurs:

- Création de l'homme.
- Opposition entre la création manuelle de Nzame et la création sexuelle de Mingòn.
- Origine de l'evu parmi les hommes.

Séquences:

II <sup>1</sup>

1. Mingòn part en brousse pour retrouver Eve là où il habite.
2. Mingòn dit à Eve que son frère Nzame l'a trompé car il a déjà commencé le travail et lui a montré un homme créé par lui à son image et non à l'image de Mingòn.
3. Mingòn demande à Eve de venir au village pour convaincre Nzame.
4. Eve demande à Mingòn comment va-t-elle le transporter au village.
5. Mingòn ouvre ses jambes.
6. Eve entre dans son vagin.
7. Mingòn amène Eve au village.

III

8. Nzame demande à Mingòn pourquoi elle amène Eve au village.
9. Nzame lui rappelle qu'Eve doit rester dans la forêt pour y manger de la viande.
10. Eve demande à Nzame pourquoi il n'a pas fait un homme à l'image de la mère.
11. Nzame ne veut pas qu'Eve se mêle de ses affaires.
12. Eve se retire, prend de la terre et façonne un homme comme Nzame l'avait fait.
13. Puis, il demande à son père Nzame de donner du souffle à l'homme qu'il a fait selon sa puissance.
14. Nzame refuse.

- 
1. Le récit ne fait pas état de la situation initiale (I). Elle est supposée connue de l'auditoire.

15. Nzame prend la forme d'homme façonnée par Evu et la jette en brousse.
16. Nzame dit à Evu: " Tout ce que tu fais est pour la brousse "
17. Alors, la forme d'homme se transforme en celle d'un Okuma <sup>1</sup>
18. Nzame dit à l'arbre: " Tu seras vendu comme bois de richesses "
19. C'est pourquoi on vend le bois de cet arbre: c'est une punition.
20. Alors, Evu fabrique les moustiques, les mouches et tout ce qui est dangereux.
21. Nzame dit à Evu: " C'est à mon image que j'ai fait l'homme et non à la tienne ".

-----

MYTHE D.- Enregistré en 1968. Inf.: DIKDE Thérèse, née vers 1944, d'origine evuzòk. Récit qu'elle avait entendu de sa grand mère de la tribu Enoc.

Lieu d'origine: Lolodorf ( chez les Enoc ) - Nsola ( chez les Evuzòk )

Acteurs:

- Une femme.
- Les gens du village.
- Evu.

Lieu d'action:

- La forêt, au bord d'une rivière.
- Le village.

Thèmes majeurs:

- Origine de l'Evu parmi les hommes.

Séquences:

## I

1. Evu a commencé à exister parmi les hommes à cause de la gourmandise de la femme.
2. Dieu avait créé Evu et lui donna la forêt comme demeure.
3. Il lui avait donné le gibier et le poisson comme nourriture.
4. Les gens du village savaient où il habitait.

-----  
1. Aucaumena Klaineana Pierre de la famille des Bursoracées.

5. Dieu avait interdit de s'approcher de cet endroit que ce soit pour y chasser, pour y pêcher, pour y chercher du bois, ou même pour y chercher des champignons.

III

6. La femme décide d'aller pêcher près de l'endroit habité par Evo, là où il y avait une grande rivière.
7. En arrivant, elle découvre beaucoup de poissons.
8. Elle endigue le cours d'eau<sup>1</sup>.
9. Evo est un être qui procure de la chance.
10. Evo s'approche de la femme et lui demande ce qu'elle fait.
11. La femme répond qu'elle pêche car au village il n'y a ni poisson ni viande.
12. Evo lui donne son accord mais à condition qu'elle l'amène au village.
13. Sa pêche est fructueuse.
14. La femme nettoye le poisson. Elle prend un bain. Puis, elle met le poisson dans son panier.
15. Avant de partir, Evo avertit la femme qu'il ne mange pas de feuilles de manioc<sup>2</sup>, mais seulement de la viande et du poisson frais.
16. La femme accepte cette condition car dans son village il y a des moutons et des chèvres.
17. Evo insiste sur le même point.
18. La femme dit à Evo de partir.
19. Evo lui dit qu'il ne marche pas.
20. La femme veut le transporter dans son panier.
21. Evo refuse.
22. La femme veut le porter dans ses bras.
23. Evo refuse.
24. Evo dit à la femme qu'il veut entrer dans son ventre.
25. La femme s'assoit; elle écarte ses jambes.
26. Evo entre dans son ventre.

---

1. Ndò akè a alok... ndò angayèk osog... Il s'agit de la pêche à l'épuisette que font les femmes.

2. Kpòm : purée en feuilles de manioc.

27. Ils se mettent en route vers le village.

III

28. Celui qui gardait le pays et qui voyait tout, annonce aux gens qu'une femme était partie en brousse et qu'elle ramenait Evu.

29. Les gens du village, poussés par la curiosité, vont rendre visite à la femme.

30. Lorsque la nuit tombe, la femme dit à Evu qu'elle va se coucher.

31. Evu s'étonne car il n'a pas encore vu les animaux que la femme lui avait promis.

32. Evu les réclame instamment.

33. La femme lui dit qu'ils sont dans la cour.

34. Evu demande à la femme de l'amener dans la cour.

35. La femme obéit. Elle le dépose sur le sol.

36. Evu tue beaucoup de moutons.

37. Le lendemain, les gens du village s'interrogent sur les causes du bruit qu'ils ont entendu durant la nuit. Pour certains c'était la panthère, pour d'autres la " nouvelle chose " apportée par la femme.

38. Après quelques jours, il n'existait plus ni moutons ni chèvres.

39. Les gens comprennent que l'Evu est la cause de tous ces dégâts.

40. Alors, ils décident aussi d'aller le chercher dans la forêt.

41. On interroge à la femme mais celle-ci reste silencieuse <sup>1</sup>.

42. Chaque famille cherche à avoir l'Evu: à tour de rôle elles s'en vont dans la forêt pour l'amener au village.

43. C'est ainsi que l'Evu régnait aujourd'hui dans tout le pays.

44. Avant il n'existait pas.

45. C'est une femme qui, à cause de sa gourmandise, a pu l'amener.

-----

MYTHE E... Enregistré chez les Evuzòk en 1969. Inf.: (MGBA Paul, né au temps de la colonisation allemande; originaire Evuzòk, Grand Guérisseur. Il avait entendu ce récit de son père.

Lieu d'origine: Nsola.

Acteurs: - Evu  
- Une femme.  
- Son époux.

1. Nkad : propension à se disculper, à ne pas trop parler.

Lieu d'action:

- La forêt ( tout près d'un rocher )
- Le village.

Thèmes:

- Origine de l'Eyu.

Séquences:

I

1. Autrefois, Eyu habitait dans la forêt.
2. Il habitait dans un grand rocher entouré de fougère <sup>1</sup>.
3. Eyu était un " être " de la forêt.
4. Il ne faisait autre chose que tuer du gibier.
5. Lorsqu'il tuait un animal, il laissait le cadavre sur le rocher où il habitait.

II

6. Au village, il y avait une femme, mariée, avec des enfants.
7. Un jour, cette femme alla à la pêche.
8. Sa pêche est fructueuse.
9. En quittant la rivière, elle découvre le cadavre d'un animal sur le rocher.
10. La femme s'étonne. Elle pense qu'il s'agit d'un animal victime du léopard.
11. Elle le prend.
12. Lorsqu'elle cherche une liane pour attacher ce gibier, elle découvre deux autres cadavres.
13. Au moment de les prendre, elle entend une voix qui sort du milieu du rocher lui demandant si c'est elle qui a tué les animaux.
14. La femme tremble: elle a peur.
15. La femme s'écrie en demandant qui est celui qui parle.
16. Eyu répond: " C'est moi, Eyu ! "
17. Eyu pose la même question que supra 13
18. Il dit à la femme de s'approcher.
19. La femme avance. Alors, elle découvre une chose qui se dresse comme une grenouille, la grenouille appelée nyoñ.

---

1. Zoñ : Anisoris occidentalis de la famille des Ptéridophytes.

20. Même question que supra 13 et 19.
21. Nouvelle question d'Evu: " Où veux-tu partir avec ce gibier ? "
22. Double réponse de la femme: a) elle pensait que le léopard avait tué les animaux, et b) elle veut les manger.
23. Evu insiste: " C'est mon gibier, c'est moi qui l'ai tué...! "
24. Evu dit à la femme qu'elle peut le prendre et partir au village.
25. La femme le met dans son panier et rentre au village.
26. Au village, la femme explique à son époux qu'elle a trouvé du gibier tué par le léopard.
27. Soupçons du mari (?) <sup>1</sup>
28. On dépèce le gibier.
29. Toute la famille en mange.
30. Trois jours après, la famille sent de nouveau le désir de manger de la viande.
31. La femme part rencontrer la "chose" <sup>2</sup> qui parlait et qui lui avait dit s'appeler Evu.
32. Arrivée au lieu où habite Evu, elle prend du gibier par deux fois.
33. A la troisième, Evu demande à la femme combien elle veut en prendre.
34. Evu manifeste son désir d'aller au village de la femme. Application du principe de réciprocité : Evu dit à la femme: " Si une personne te donne de la viande, n'est-ce-pas que tu lui donneras aussi...? "
35. Evu dit à la femme de le prendre et de partir.
36. La femme cherche son panier ( nkoe ).
37. Evu lui dit qu'il ne peut pas aller dans un panier où tout le monde peut le voir.
38. La femme prend le petit panier à col étroit ( nkun ); elle le laisse au sol, demande à Evu d'y entrer, en lui disant qu'elle le recouvrira pour le cacher.
39. Evu refuse car il ne veut pas être trop serré.
40. Alors, la femme l'invite à monter sur son dos.

---

1. Aux explications de la femme suit ce bref dialogue: Mari: - n'est-ce-pas ? . Femme: oui...! . Mari: merci !

2. Dzom : chose, petits animaux, insectes...

41. Nouveau refus: Evu ne veut pas être transporté sur un endroit où l'on se gratte.
42. Evu dit: " C'est moi qui déciderai comment je dois être transporté "
43. La femme accepte car Evu lui donne de la viande.
44. Alors, Evu dit à la femme de s'accroupir<sup>1</sup>.
45. La femme s'accroupit.
46. Evu entre par le vagin dans le ventre de la femme.
47. Puis, il dit à la femme de se mettre en route.

### III

48. La femme est rentrée au village.
49. Son époux ne sait pas qu'elle amène Evu dans son ventre.
50. Pendant plusieurs jours on prépare et on mange le gibier apporté par la femme.
51. Lorsque le gibier est fini, la femme veut partir de nouveau dans la forêt.
52. Etonnement d'Evu. Celui-ci demande à la femme qui peut encore lui tuer des animaux dans la forêt ? Lui, n'y est plus, car il a une nouvelle demeure. Enfin, Evu demande à la femme combien de gibier elle lui a offert.
53. Etonnement de la femme. Elle lui rappelle les poulets mangés au village.
54. Evu demande à la femme si en forêt il lui avait donné des oiseaux.
55. Evu lui rappelle qu'il lui avait donné du " vrai gibier " <sup>1</sup>
56. La femme cherche quelque chose à lui donner.
57. Evu s'impatiente. Il dit à la femme de lui amener des hommes pour les manger.
58. La femme lui donne son enfant.
59. Evu prend l'enfant.
60. L'enfant meurt rapidement.
61. Après une semaine, Evu sent de nouveau le désir de faire gras.
62. Evu réclame à la femme de la viande comme lui-même lui en avait donné.

---

1. Nye ai mininga: sòmbògò hm a si ! ~ Ndò mininga angasòmbò. E dzom bialoe " gosono " ndzò dzi. Ndò mininga angasòmbò na, ndò angasò ñi ai mininga a abum etere...kpigili...!

2. Ye mawoe wa anòn ? Ka mawoe wa minguma mi byem...!

63. La femme lui donne tous ses enfants. Ils meurent. Evu les tue, Il les mange. Il boit le sang des hommes...

64. Evu est déjà arrivé parmi nous...? <sup>1</sup>

---

MYTHE F.- Enregistré chez les Evuzòk en 1966. Inf. MKOA Etienne, Grand Guérisseur habitant au village de Nkolombok .

Lieu d'origine: Nsola.

Acteurs:

- Une femme.
- Evu.

Lieu d'action:

- La forêt.
- Le village.

Thèmes

- Origine de l'Evu.

Séquences:

#### I

1. Antiquité du récit: " Les gens d'autrefois, nos parents racontaient ...
2. ... qu'une femme alla prendre Evu dans la forêt... " <sup>2</sup>
3. Evu habitait dans la forêt.
4. Il tuait le gibier.
5. Il le mangeait.

#### II

6. Une femme part en brousse et amène au village du gibier tué par Evu.
7. On en mange.

- 
1. Le conteur, Omgba Paul, continue commentant le récit.
  2. Eyòń benganòń dzò, betara be okoba, bod be okobaa... ( prolongement de la dernière voyelle pour indiquer qu'il s'agit des ancêtres très lointains ) bengakad na, bò na mininga nnye angabè nòń evu a afan...

8. La femme décide alors d'amener au village l'être qui tue le gibier.
9. Elle part donc prendre Evu.
10. La femme propose à Evu de le mettre dans un panier.
11. Refus d'Evu.
12. La femme lui propose de le mettre dans une caisse.
13. Refus d'Evu.
14. La femme lui propose de le cacher dans le toit.
15. Nouveau refus d'Evu: " Est-ce que tu as entendu dire que j'habite dans des maisons ? "
16. Finalement, la femme dit à Evu qu'il fasse ce qu'il veut.
17. Evu dit à la femme d'écarté ses jambes.
18. La femme les écarte.
19. Evu dit à la femme qu'il logera dans son ventre:
20. Que lui et la femme désormais seront comme une seule chose <sup>1</sup>.
21. Evu quitte en effet sa demeure et pénètre dans le ventre de la femme.
22. C'est ainsi comme Evu fut pris <sup>2</sup>.
23. Cette femme était revenue avec Evu pour transmettre sa richesse aux hommes. <sup>3</sup>
24. Evu indique à la femme comment le transmettre aux autres.

-----

---

1. Ndò Evu ñe na matòbò wa a abum etere, bi ai wa binè dzam dda.

Mot à mot: bi ai wa binè dzam dda.  
nous deux nous-sommes chose même.

2. Anòñle Evu ndò a di...!

3. Miringa te ñe azu bò ai Evu na yavu bod abui. Jeux de mots entre Evu et vu signifiant " rendre riche, enrichir... "





couple eût de nombreux enfants qui eux-mêmes se multiplièrent. Nyanbe vécut longtemps avec eux dans les savanes au nord de la Sanaga, près du rocher Ngok-Itoupa.

A cette époque les hommes étaient heureux, ignorant la douleur et la mort. Devenus vieux, il leur suffisait de passer neuf jours auprès d'un petit arbre appelé "Singue" pour retrouver la jeunesse et recommencer une vie nouvelle."<sup>1</sup>

Cet ordre original est renversé à la fin de nos récits.

C'est dans le cadre de ce temps mythique que se situe l'action.

Les acteurs, dans un premier temps, apparaissent au nombre de trois :

<u>Zamb-Nkombodo</u> : Dieu ou l'ancêtre mythique.	Les humains habitant l'espace organisé: le village	L'ovu habitant l'espace inorganisé: la forêt.
--	--	---

Ziam chez les Bikale et les Badjoue; Nzamo ou Nzang chez les Fang; Zamba chez les Ewondo...etc. C'est toujours le même personnage, auquel on donne souvent l'attribut de Kub bot - chez les Bikale - ou Nkrabodo - chez les Ewondo - qui signifie " le créateur des hommes " <sup>2</sup> et celui de Ntondobe, " le soutien des hommes " <sup>3</sup>. Aujourd'hui, sous l'influence des missions chrétiennes, le nom de Zamba Nkombodo traduit la notion de Dieu. Dans les anciennes mythologies et généalogies, il désignait sinon l'Ancêtre mythique, l'ordonnateur de la création, le moniteur qui enseigne les techniques agricoles à ses descendants. Dans la mythologie pahouine, Zamba est le premier être humain créé par Mebeghe, le Dieu suprême. Ainsi, par exemple, dans ce mythe rapporté par Largeau:

" Mebeghe créa l'homme avec de l'argile; il prit de l'argile et créa l'homme avec. Ce fut l'origine de l'homme: il commença sous forme d'un lézard. Ce lézard, il le mit, au bout de cinq jours, dans un bassin d'eau. Les cinq jours

1. NICOL (I.), La tribu des Bakoko, Paris 1929, pp. 27-28.

2. Nkombodo: nom formé de nkomb = créateur ( de kom = créer ), et odo = hommes.

3. Ntondobe: nom formé de ntondo = soutien, et de odo = hommes.

passés il le porta dans l'eau du bassin et l'y laissa; il y resta sept jours. Le huitième jour, il alla le voir, et lui cria: sors !. Il sortit, il était homme !. Alors, ( l'homme ) courbant les genoux, il s'écria: Merci ! (abara). Mebeghe lui demanda: " D'où viens-tu ? " - " Père, je n'en sais rien: j'étais dans l'eau, je ne sais comment je me trouve ici. " Mebeghe lui dit: - " Tu ne sais pas d'où tu viens ? Va ! ". Puis, il lui demanda encore: " Tu ne me connais pas " . Mebeghe dit: " C'est moi qui t'ai créé ". Alors, il s'écria: "Abora, abora, abora... : ( merci... ). C'est très bien ! "

Ensuite, s'étant rendus au village de Mebeghe, le fils demanda: " Père, quel est mon nom ? Quel est le tien ? On t'appellera Mebeghe nese kome ( Dieu l'Ordonnateur de toutes choses ); moi-même on m'appellera Nzame ya Mebeghe... " <sup>1</sup>

Comme l'écrivait déjà P. Alexandre en 1950, " aujourd'hui, on entend dire couramment que "Mebeghe est l'ancien nom de Zamba ", ce dernier paraissant définitivement installé dans son rôle usurpé; les traditions relatives aux deux personnages sont inextricablement mêlées aux apports chrétiens, au point qu'on peut parler d'une nouvelle théogonie en formation dans les cultes syncrétistes et dans certains schismes chrétiens " <sup>2</sup>. A l'appui de cette observation, nous apportons l'exordium d'un chant de mvèt enregistré en 1969 et dans lequel cette confusion apparaît clairement:

" D'après les maîtres qui m'initieront à jouer le mvèt, les origines de cet instrument sont les suivants: Zamba Nkombodo engendra trois enfants: le premier s'appela Kara ( fils de ) Mebeghe. Kara ( fils de ) Mebeghe engendra à son tour un enfant que l'on appela Afirik ( fils de ) Kara. Celui-ci nous l'appelons aussi Ndie Zamba, c'est-à-dire " le petit fils de Zamba "...

Et ainsi, dans le même récit, le joueur de mvèt continue appelant " fils de Mebeghe " les autres enfants de Zamba Nkombodo, ce qui montre la confusion entre l'un et l'autre personnage.

Quoi qu'il en soit de ce processus de fusion et de substitution, il est certain que dans plusieurs pièces de la littérature orale, Zamba ou Nzame apparaît comme le fils de Mebeghe et comme l'Ordonnateur et le

---

1. LARGEAU (V.), Encyclopédie Pahouine, Paris, Ed. Peroux, pp.

2. ALEXANDRE (P.) et BINET (J.), Le groupe dit Pahouin ( Fang-Soulou-Beti ), Paris, PUF, 1958, p. 110.

le Moniteur de la création. 37 des 636 devinettes recueillies par Ifiigo de Aranzadi chez les Fang de la Guinée Equatoriale, font référence à ce personnage. De leur analyse on peut tirer les constatations suivantes:

a) 4 devinettes sur 37 évoquent certains des attributs de Nzame fils de Mebege:

- Nzame ya Mebege est l'homme parfait par excellence <sup>1</sup>.
- Nzame ya Mebege n'est pas assujetti à la maladie <sup>2</sup>.
- Nzame ya Mebege n'est pas assujetti aux besoins physiologiques <sup>3</sup>.
- Nzame ya Mebege n'est pas assujetti à la mort <sup>4</sup>.
- On ne peut pas regarder en face Nzame ya Mebege ( comme on ne peut pas regarder en face le soleil ) <sup>5</sup>.

b) 26 devinettes sur 36 évoquent l'héritage que les hommes ont reçu de leur premier Ancêtre. Toutes ces devinettes ont la même structure formelle. La proposition de l'énigme commence toujours ainsi: " Nzame ya Mebege nous a laissé... " telle ou telle chose ( le signifiant ), la réponse, le signifié, étant la chose qu'il a laissée à ses descendants. Dans toutes ses propositions, est employé le même verbe, ligi, qui signifie " laisser en héritage ". Parmi les biens de cet héritage on trouve:

- la terre ( une chose sans commencement ni fin ) <sup>6</sup>
- l'eau ( une nourriture qui ne fait pas l'objet d'interdiction ) <sup>7</sup>.
- le vent ( ce qui est en haut et lorsqu'il passe on ne le voit pas ) <sup>8</sup>.
- la tempête ( l'antilope Cephalophus sylvicultor longiceps qui grimpe rapidement sur les branches d'un Akak <sup>9</sup> ) <sup>10</sup>.

- 
1. ARANZADI DE (I.), La adivinanza en la zona de los Ntumu, Madrid, Consejo superior de Investigaciones Científicas, 1960, p. 34, nº 3.
  2. Ibid. o.c. p. 34, nº 4.
  3. Ibid. o.c. p. 34, nº 5.
  4. Ibid. o.c. p. 34, nº 4.
  5. Ibid. o.c. p. 33-34, nº 2.
  6. Ibid. o.c. p. 42, nº 17.
  7. Ibid. o.c. p. 53, nº 51.
  8. Ibid. o.c. p. 53, nº 58.
  9. Duboscia macrocarpa Bocq. de la famille des Tiliacées.
  10. Ibid. o.c. p. 53, nº 60.

- la bouche ( une chose dont on ne peut pas voir l'intérieur ) <sup>1</sup>.
- la plante du pied ( un sorcier qui ne se casse pas ) <sup>2</sup>.
- le nombril ( la souche d'un arbre abattu par Nzame et que l'on ne peut pas arracher du sol ) <sup>3</sup>.
- le sein ( une chose qui en tombant ne fait pas de bruit ) <sup>4</sup>.
- l'urine ( une dette qu'on doit payer quand on exige de la rendre ) <sup>5</sup>.
- le sommeil ( une mort passagère ) <sup>6</sup>.

A tous ces dons de Nzame on peut encore ajouter: le panier, les arachides, la pierre à broyer, l'ivoire, le pénis, la vulve...etc... <sup>7</sup>

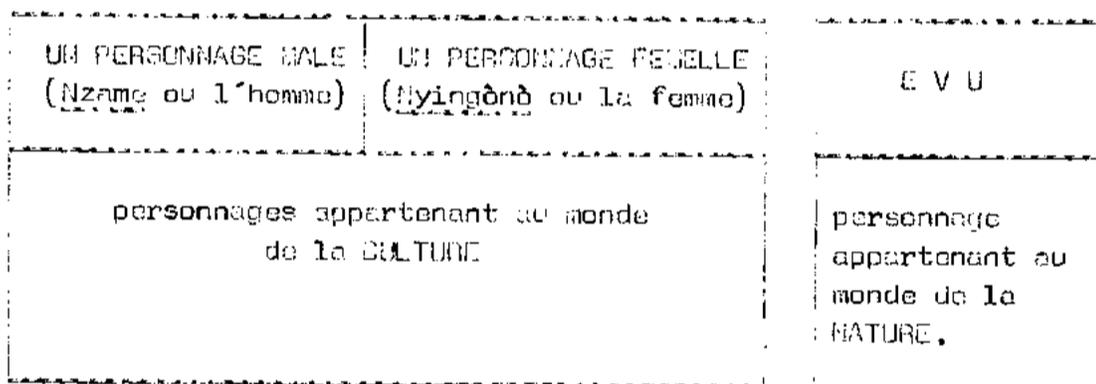
c) De toute cette série de devinettes, 4 font finalement référence à l'épouse de Nzame que l'on se borne à appeler nga ( épouse ). Ces quatre devinettes évoquent le thème de la fécondité: son cache-sexe fabriqué avec l'écorce d'un arbre <sup>8</sup>; son collier dont les cauris qui tombent par terre sont comparés au gravier <sup>9</sup>; sa grossesse; enfin, la dernière évoque l'étreinte de Nzame Mbege avec son épouse que l'on compare au bambou entrecroisé dans le mur d'une maison <sup>10</sup>.

Les traditions diffèrent sur l'origine de la première femme. Largeau en rapporte deux. Selon la première, Mbege, ayant appris à Nzame à défricher la forêt et à planter des arbres, l'endort et, l'ayant amputé d'un gros orteil, fabrique avec lui la première femme appelée Nyingòndò Mbege. Selon une deuxième tradition, Mbege aurait fabriqué en même temps que Nzame sa soeur Oyem Mama. Dans notre récit MC Nyingòndò ( ou Mingòndò ) est présentée comme la soeur de Nzame. C'est elle qui part en brousse pour chercher Evu. Par contre, dans le récit MB c'est l'épouse ( son nom n'est pas donné ) de Nzame. Dans ces deux récits, Nzame, la femme ( épouse ou soeur de Nzame ) et Evu apparaissent sur un

- 
1. Op. cit. p. 106, n° 175.
  2. Op. cit. p. 110, n° 186.
  3. Op. cit. p. 110, n° 190.
  4. Op. cit. p. 268, n° 513.
  5. Op. cit. p. 143, n° 288.
  6. Op. cit. p. 69, n° 92.
  7. Op. cit. n° 102, 219, 416, 297, 207, 309, 515, 617 et 627.
  8. Op. cit. p. 120, n° 208.
  9. Op. cit. p. 259, n° 550.
  10. Op. cit. p. 278, n° 588.

même plan, c'est-à-dire comme des êtres créés par Mebege. Selon d'autres traditions, au commencement des choses, Mebege crée un oeuf qui contenait trois êtres: Nzame, Nyingòndò et Nòn-Mebege. Lors de son éclatement, le placenta et le cordon ombilical firent apparaître deux autres êtres : Ekoraga, l'organisateur du monde, et Evu. Mais ce dernier était déjà dans l'oeuf primordial, caché chez Nyingòndò, la femme, sans que cela fût connu de Mebege. Alors, Mebege punit Evu et lui donne la forêt comme demeure.

Dans les autres récits, MA, MD, ME et MF, nous observons une certaine dégradation: Nzame prend le rôle de Mebege. C'est lui le créateur du premier couple humain ( MA ) et d'Evu. Celui-ci, dès le commencement habite dans la forêt. Dans ces récits, l'action se place au niveau du premier couple humain et d'Evu. Malgré ce glissement, dans tous les cas, la structure fondamentale au niveau des acteurs est toujours la même:



Parmi les habitants du village, la femme est l'acteur principal dans tous les récits. Qu'elle soit la fille de Mebege, l'épouse de Nzame ou bien la femme du premier couple humain, c'est toujours une femme qui part en brousse et amène l'Evu dans le village des hommes. Ce choix n'est pas indifférent. Le statut ambivalent de la femme dans la société africaine est bien connu. Elle est à mi chemin entre la nature et la culture, entre la vie privée et la vie publique. Elle appartient à deux groupes sociaux: le sien et celui de son mari. En tant qu'alliée elle appartient à un monde hostile et étranger. Dans tous ces récits, elle est à la limite entre le village et la forêt, entre le monde des techniques culturelles et celui de la nature. C'est ainsi



forêt en détruisant tout ce qui l'entoure <sup>1</sup>.

Zomba, dit le MA, donna une femme et des richesses à l'homme, mais il n'en donna pas à Eyu. Privé des fruits de la terre, cultivés grâce aux techniques agricoles et au travail de la femme, Eyu ne mange que le gibier cru. Dans le MA-29, il refuse de manger la nourriture préparée par la femme.

L'abri de cet " être de la forêt " comme l'appelle le ME <sup>2</sup>, n'est point fabriqué selon les techniques culturelles. Selon le MA-0, Eyu habitait le creux de l'arbre Abañ. <sup>3</sup> Le Clorophora excelsa est un arbre géant au bois jaune gris. Fût cylindrique droit et élancé. L'écorce, brune, marquée de nombreuses lenticelles, a une tranche très dure. Entaillée, elle exhale un latex blanc. Cet arbre perd ses feuilles en saison sèche. Le fruit, semblable à une mère, mais plus allongé, reste vert à maturité. Chez les Fang, le latex est regardé comme ayant une influence favorable sur la lactation <sup>4</sup>. Cet arbre du point de vue de la pensée symbolique semble revêtir deux caractéristiques: la féminité et une certaine ambivalence à cause du renversement de certains de ses comportements physiologiques. Le creux lui confère un caractère féminin, voir maternel. Ce logis évoque le ventre de la femme. L'Eyu, dit le MA-27, veut rester dans le ventre de la femme comme il était dans le creux de son arbre.

Dans les autres récits, Eyu habite près d'une grande rivière (MD), d'un endroit marécageux (MB), ou bien encore dans un grand rocher (ME). Le dernier récit précise que ce rocher était entouré de champs de fougère zuñ <sup>5</sup>, plante qui pousse de préférence dans les lieux marécageux. Ce détail n'est pas superflu car cette plante, comme nous le verrons dans un autre chapitre <sup>6</sup>, est un des éléments qui interviennent dans les rites destinés à façonner l'evu.

---

1. Voir plus loin: 2.2.1. L'Eyu Mobong.

2. Mod ya afañ.

3. Clorophora excelsa Benth & Hook. de la famille des Moracées.

4. WALKER-SILLANG, Op. cit. p. 206.

5. Anisoris occidentalis de la famille des Ptéridophytes.

6. Voir plus loin: 3.2.2. et 3.2.3.

Ainsi donc, ces récits semblent s'efforcer de donner une coloration féminine au logos originel de l'Évu.

L'environnement de cette demeure originelle de l'Évu, la forêt, nous mène à établir un parallèle entre l'Évu et les Pygmées, habitants par excellence de la forêt. D'après les premières séquences du récit MA, Dieu créa quatre êtres, à savoir:

L'HOMME            LE GORILLE            LE CHIMPANZE            L'ÉVU

Nous pouvons comparer les personnages de cette généalogie mythique à ceux d'un autre récit recueilli chez les Evuzòk dont le thème est l'origine des semences. Au commencement, dit ce récit, Dieu créa:

L'HOMME            LE GORILLE            LE CHIMPANZE            LE PYGMÉE

Il donna un tas de semences à chacun. Le gorille et le chimpanzé les abandonnèrent sur la piste pour aller chercher d'autres aliments. Dieu les punit. Désormais ils seront condamnés à chercher toujours leur nourriture. Le Pygmée fait pareil: il laisse les semences au bord du chemin pour aller chercher du miel. Dieu le punit aussi. Désormais il restera dans la forêt comme le gorille et le chimpanzé. Cependant les hommes ne feront pas de pièges pour le chasser. Enfin, le récit en expliquant que l'homme fut le seul à bien garder les semences.

Ce qui nous intéresse dans cette généalogie mythique est la transformation de l'Évu en Pygmée car elle nous semble significative. Pour rapport aux Bati, les Pygmées représentent le monde de la nature. Leur valence est aussi ambivalente que celle de l'Évu. Ils sont les hommes de la forêt, qu'ils habitent en petites bandes, loin des villages bati. Ils jouissent d'une réputation très particulière. Ils sont méprisés à cause de leur genre de vie primitive. Ils font l'objet de railleries de la part des bati. Les mariages entre les deux groupes sont pratiquement inexistantes. Les Pygmées subissent une certaine domi-

nation et exploitation car chaque bande dépend sous certains aspects d'une famille beti. Ils n'en sont pas moins reconnus comme de grands chasseurs et surtout comme de grands magiciens. On les craint pour leur sorcellerie, on admire aussi la force de leurs contre-sorciers et guérisseurs doués en particulier pour traiter les maladies en rapport avec l'Évu. Il est fréquent que les Evuzòk fassent soigner leurs malades chez les Pygmées, consultent leurs devins lors de situations très graves, subissent des initiations pour acquérir certains pouvoirs magiques...etc. Le genre de vie des Pygmées, leur propre statut social est comparable dans certains aspects au mode de vie de l'Évu comme nous le montrons dans le tableau suivant:

pygmées	Évu
Hommes de la forêt.	Être de la forêt.
Chasseurs.	Mangeur de gibier.
Non agriculteurs.	Non mangeur de légumes.
Habitent en petites bandes, loin des villages beti.	Habitant seul dans la forêt.
Constructions primitives avec le feuillage des arbres	Logis naturel: rocher, creux d'un arbre...
Réputés comme sorciers.	Principe de la sorcellerie.
Réputés par ses Grands Guérisseurs.	Principe de la contre-sorcellerie.

Autant qu'on puisse en juger, il semble que les Pygmées ont joué un rôle très important dans le processus d'acculturation des peuples beti venant de la savane. Il est fort probable que les Betsi ont emprunté leur système de sorcellerie actuel aux Pygmées. A un premier niveau d'interprétation, la transformation Évu pygmée, pourrait évoquer les origines pygméides de cette croyance en l'Évu. Mais à un autre niveau, cette transformation est due au fait que la nature est le principe indéterminé de toute magie. Ainsi donc, le pygmée en tant qu'homme vivant ( par rapport aux Betsi ) dans le monde de la nature apparaît

comme un être chargé de puissance magique.

La même substitution semble s'opérer dans la fable suivante dont la structure est la même qu'on trouve dans l'envoûtement avec akiaè<sup>1</sup>. Voici les séquences principales de cette fable:

1. La femme s'abat dans les villages bati.
2. Une femme s'en va chercher de la nourriture chez les Pygmées.
3. Les Pygmées lui donnent du miel.
4. Les Pygmées demandent à la femme de leur donner en échange son enfant.
5. La femme donne son enfant.
6. De retour au village, elle prend une termitière nyudu<sup>2</sup>.
7. Elle enfouit cette termitière avec un pagne et la laisse sur le lit.
8. Lorsque le père demande l'enfant, il découvre qu'on l'a remplacé par une termitière.
9. La femme explique à son mari ce qu'elle a fait.
10. Le mari se met en colère. Il expédie sa femme par deux fois chez les Pygmées pour leur réclamer l'enfant.
11. Par deux fois, les Pygmées refusent.
12. Le chef des Pygmées chante:  
" Rends-moi le miel  
Et je te rendrai l'enfant ... "
13. Le mari et les autres hommes du village sont prêts à faire la guerre aux Pygmées.
14. Entretiens, les Pygmées démissionnent. Ils se mettent en route. Ils traversent le grand fleuve Nlôn<sup>3</sup>.
15. Alors, le mari prend une machette et fend sa femme en deux morceaux qu'il jette dans le fleuve en disant: " Tu meurs à cause de mon enfant car tu l'as échangé contre du miel " .

Nous étudierons plus loin l'envoûtement des jeunes filles avec akiaè. Provisoirement, nous dirons que les Evuzòk désignent sous le nom d'akiaè la convention fatale entre l'Évy et une petite fille lors

1. Voir plus loin: 3.3.

2. Petite termitière trapue, à chapitre e.

3. Fleuve Nyong.



L'evu en tant que réalité numineuse qui est hors du monde des réalités sensibles, est difficilement appréhensible par l'esprit humain. On ne peut pas procéder que par des analogies. C'est ainsi que les Reti, comme tout homme, procèdent. Le mythe n'est en définitive qu'un ensemble de métaphores créées par l'imagination d'un peuple pour conclure d'une ressemblance à une autre ressemblance.

Le conteur se heurte à ce genre de difficultés pour identifier la nature de cette réalité numineuse. Dans un premier temps, ces mythes désignent l'evu comme un " être " ou une " chose " à laquelle, certes, mais uniquement par analogie, on attribue des opérations humaines: il tue du gibier, il mange, il boit, il parle... etc...

Cet " être " est désigné par les substantifs mod ( ME et MD ) et dzomo ( MF ). Le premier, signifiant " homme " est employé dans un sens très général et très indéterminé. Il en va de même pour le deuxième, dzomo, allongement de dzom ( chose ) qui s'emploie lorsqu'on ne se souvient plus du nom de la personne ou de la chose dont on parle, ou bien lorsque son identification s'avère difficile. Cette indétermination de l'evu est beaucoup plus sensible dans la première partie des récits, c'est-à-dire lorsqu'il est dans son état originel.

Dans un deuxième temps, et suivant une voie négative, les récits essaient de dire ce que l'evu n'est pas, plutôt que ce qu'il est, ce qui est déjà une forme de le définir. En effet, aux différentes propositions de la femme sur son mode de transport au village, evu répond par des négatives:

- " Je n'ai pas l'habitude de marcher... " <sup>1</sup> ( MD-10 ), car en effet l'evu n'est ni une personne ni un animal.
- " Je ne peux pas être transporté dans un petit panier... " <sup>2</sup> ( ME-37 )  
Ce petit panier nkun où les femmes glissent les poissons qu'elles ont pêchés, au village, on l'accroche dans un mur pour y garder de petits objets. L'evu n'appartient pas à aucune de ces catégories.

---

1. Evo ñe ai ñe na: makara kik wulu a si...

2. Mininga akü nññ nkun. Asò talu nkun, ñe na: fodubu mu i mamana vis byem a yob... ñe na: wakü na ban mbug dzom: ya mtòbò avel me zen mate...?

- " Je ne peux pas être transporté dans un grand panier... " ( ME-33 )  
Le panier nkua sert aux femmes pour faire le transport de bois, des vivres, des outils de travail...
- Evu ne peut pas être amené sur le dos ( MA-21 et ME-21 ) ou entre les bras de la femme. ( MD-21 )
- Il ne peut, enfin, être caché ni dans une caisse ( MF-12 ) ni sous le toit d'une maison ( MF-14 ).

L'évu se présente donc comme appartenant à une catégorie d'êtres différent. Il n'appartient pas au monde des réalités du village des humains, c'est-à-dire au monde des réalités culturelles.

Les Evuzòk affirment:

evu	enü	anö	zözö	dzen...
evu	il-est	comme	rien	chose...

dans le sens qu'il n'appartient pas au monde des réalités sensibles.

Voici suivons l'analyse des textes. C'est l'évu qui suggère à la femme comment il peut se rendre au village des hommes: " Assieds-tui et ouvre tes jambes ! ". La femme s'assoit, et l'évu la pénètre. Deux textes méritent notre attention. Le premier, MA dont la séquence 25 dit ainsi: " La femme s'assoit et Elevu ( Ev. = évu ) entre. Il ajusta son corps à celui de la femme, sa tête occupant celle de la femme, ses bras pénétrant dans ceux de la femme, jusqu'à ce que l'ajustement fût total ". Le deuxième, est le MF dont voici le texte de la séquence 20 :

Ndö	evu	ñe	na:	matòbò	ai	wa	a
Alors	evu	lui (dit)	ainsi:	je-demeure	avec	toi	dans
abum	etero:	hi	ai	wa	binü	dzaa	dada,
ventre	dedans:	nous-deux		nous-	chos:	même,	
				sommes			

- Alors, évu dit à la femme: " Je suis dans ton ventre de façon que nous deux nous sommes une même chose ".

Ces textes concordent parfaitement avec le témoignage d'un evuzòk comparant la présence de l'évu dans le corps humain, à un arbre dont les

racines se répandent par toutes les parties du corps:

evu	eně	nod	a	fiol	esë...	yabò
evu	il-est	homme	dans	corps	tout...	il-fait
minkañ	a	fiol	nod,			
racines	dans	corps	homme.			

- L'evu est dans tout le corps de la personne. Ainsi comme un arbre s'enracine dans la terre, ainsi l'evu est enraciné dans le corps de l'homme.

Ou bien encore:

evu	yatòbò	a	abum;	yabio	minkañ	mintsamc
evu	il-habite	dans	ventre;	il-enfante	racines	elles-se-répandent
a	fiol	esë.				
dans	corps	tout.				

- L'evu habite dans le ventre, il pousse des racines qui se développent dans tout le corps de la personne.

Ainsi, au niveau même de la première signification donnée par les Evuzòk, l'evu apparaît comme un " être " non matériel qui lors de son apparition parmi les humains devient un élément intérieur, coextensif et coexistant avec la personne humaine. Un " être " qui envahit tout l'homme en s'enracinant au plus profond de sa nature. A cet égard, l'image de l'arbre est très significative.

D'après la conception beti sur l'homme, les éléments constitutifs de la personne sont les suivants: le fiol qui traduit la notion de corps,<sup>1</sup> périssable et corruptible; il est le support des autres éléments de la personne et d'abord de noisim qui recouvre les idées d'esprit, âme, ombre et double immatériel du corps. L'evu est un troisième élément

1. En général, les éléments solides du corps sont considérés comme masculins, tandis que les éléments liquides et mous sont considérés comme féminins. Ainsi, les os, le sperme et les ongles, sont mâles; le sang, l'eau, la chair et la graisse, sont femelles. Anatomiquement, le corps humain est divisé en trois parties ( supérieure, inférieure et postérieure ) dont la limite, le centre et le point de rattachement est le nombril.

réserver à une seule catégorie de personnes, les minfèn mi bod, c'est-à-dire les " vrais personnes ", par opposition aux bezüzü be bod, les " gens de rien " qui ne possèdent pas l'évy.

Il faut souligner qu'il ne faut pas attribuer à l'évy la catégorie " nsisim " ( âme, esprit... ). Il est certain que souvent on le désigne ainsi, comme par exemple dans les expressions " mpo nsisim " ( mauvais esprit ), " nsisim Satan " ( esprit de Satan ), etc..., mais il ne s'agit que de simples adaptations dues aux influences chrétiennes. En fait, d'autres témoignages evuzòk affirment catégoriquement que l'évy n'appartient pas à cette catégorie:

evu	anë	anë	zëzë	dzoa:	tò	nsisim	tò
evu	il-est	comme	rien	chose:	soit	esprit	soit
ai	evügölü	mod	esikik.				
avec	image	homme	il-n'est-pas.				

- l'évy n'appartient pas au monde des réalités sensibles: il n'est même pas un esprit, il n'est même pas une image d'homme.

Dès mythes et dès croyances populaires, il ressort que le corps et son double immatériel, sont créés par Nzame. Par contre, l'évy même s'il a été créé par lui au commencement du monde, sa présence dans l'homme en tant qu'élément constitutif de la personne, est due à l'action d'une femme. Il s'agit donc d'une création humaine non voulue par Nzame, qui renverse complètement l'ordre de la création prévue par lui. Le NC éclaire ce point. Nzame crée un homme à son image et non à l'image de Nyingòndò. Nyingòndò conteste cette forme de création et part chercher Évy pour convaincre Nzame de procéder autrement. Comme dans tous les récits, Évy pénètre dans le ventre de la femme. Parvenu au village, il s'efforce de convaincre Nzame de créer l'homme en tenant compte de la femme. Nzame refuse. Alors, Nyingòndò, poussée par Évy, prit de la terre et modèle un homme. Puis, elle demande à Nzame de lui donner le souffle. Nzame refuse et jete cette forme d'homme en brousse où par la suite, elle se transforme en un arbre donneur de richesses.



rôle particulier. En effet, le choix des images n'est pas fait au hasard. L'analyse de ces représentations peut nous aider à mieux cerner la nature de l'Évu.

Une remarque s'impose: dans les récits MB et ME, lorsque Évu pénètre dans le ventre de la femme, il apparaît sous une forme animale. Dans ces cas, il est probable qu'il s'agisse d'une référence au phénomène qu'on attribue à l'Évu de se transformer en certains animaux. L'objet des pages suivantes n'est pas tant l'étude de ce phénomène que celle du bestiaire choisi par l'imaginaire du peuple beti, soit comme simples représentations matérielles, soit en tant qu'objet des transformations subies par l'Évu.

### 1.2.5.1. Grenouilles et crapauds.

Dans ce bestiaire, les batraciens occupent une place de choix. En particulier, les crapauds *bèha*<sup>1</sup> et *mvoñ*<sup>2</sup>. C'est en effet sous la forme d'un crapaud qu'Évu pénètre dans le ventre de la femme dans les récits MB et ME. C'est également sous la forme d'un crapaud que dans la séquence 1<sup>re</sup> du ME, Évu se manifeste à la femme :

ndò	minina	atye	ha	akölö	-- kui	a	va
lors	femme	elle-avance	donc	jusque		à	ici
eyòñ	te	akë	kòb	na	ata		dzomo
fois	cette	elle-va	trouver	que	elle-voit		chose
yavogo	anë	nkòngò,	nkòngò		biaŋe		
elle-se-dresse	comme	grenouille,	grenouille		nous-appellons		
mvoñ,	mod	nkòngò	onö	obö	bia	nikòbò	
crapaud,	grande	grenouille	elle-est	chez	nous	langue	
van	biaŋe	mvoñ:	evu	ñòlo...!			
notre	nous-appel-	crapaud:	evu	celui-là...!			
	lons						

1. Crapaud " bufo ".

2. Crapaud " bufo supercialis ".

Pour nous rendre une image de l'évy, le conteur introduit une proposition comparative: " En s'approchant, la femme découvre un être étrange qui se dresse comme une grenouille, la grenouille qu'en notre langue nous appelons nyon ( crapaud ): c'est l'évy... " Ce batracien jouit d'une mauvaise réputation parmi les Dési. D'abord, par sa morphologie qui rend le crapaud méprisable, évoquant plus l'enfer que le ciel, la méchanceté que la bonté . C'est en effet à son aspect laid, à sa nudité, à sa peau verruqueuse, à son gros ventre, à ses flancs...etc.. que certains proverbes et dictons font référence lorsqu'ils présentent ces batraciens:

Bèba	anè	biwod	a	nyus.
Crapaud	il-est	rugueux	au	dos.

- Le dos du crapaud est rugueux.

Bèba	avama	ai	mod	abun.
Crapaud	il-est-	avec	grand	ventre,
	proéminent			

- Crapaud au ventre proéminent.

Bèba	tègè	wok	movèl	osòn.
Crapaud	non	sentir	flancs	honte.

- Le crapaud n'a pas honte de ses flancs.

Osemeñe	nsò	nkòngò,	bèba	avama
Tu-es-consterné	nudité	grenouille,	crapaud	il-appa-
				raît

ai	engoe.
avec	sienna.

- Tu es consterné devant la nudité de la grenouille et voici que le crapaud apporte la sienna,

dont voici le sens: un malheur ne vient jamais seul car ils s'enchaînent l'un après l'autre. L'évocation d'un malheur par la présence de ces batraciens, apparaît dans un cycle de contes où une orpheline est envoyée par sa marâtre chercher des grenouilles. Parfois, c'est un

groupe de fillettes qui part en ramasser. La suite est constante: l'orpheline, à la poursuite d'une grenouille, parvient au bord d'un grand fleuve, le Yom, fleuve des morts. D'un bond, la grenouille traverse le cours d'eau. La fillette entre dans le fleuve qui l'engloutit. Elle rejoint ainsi ses parents défunts. Chez l'auditoire, la présence d'un orphelin cherchant ramasser des grenouilles, évoque progressivement le Fleuve des Morts, le mort de l'enfant et la rencontre heureuse avec ses parents. Nous trouvons ainsi les crapauds ou les grenouilles tout près du Yom, entre le monde des vivants et le monde des trépassés. Ce qui semble aussi significatif c'est l'ambivalence caractéristique des batraciens. Amphibies, ils sont capables de vivre dans l'air ou dans l'eau; ils ressemblent à des poissons dans leur état larvaire, à des animaux terrestres dans leur âge adulte, se nourrissant soit d'insectes morts, soit de larves encore en vie. Cette ambivalence leur donne, comme le remarque le Dr. Koch, un rôle de premier plan dans la magie noire de la forêt. " Il s'agit d'une espèce, écrit-il, qui aime à errer après la pluie et qui affectionne les voisinages des marigots pendant la saison sèche. Les animaux domestiques qui frottent imprudemment leur museau sur sa peau ne tardent pas à mourir. La sorcellerie l'utilise sous forme de cendres, obtenues en la faisant calciner dans une vieille marcite d'argile. Ses résidus sont mêlés aux aliments, assaisonnés ou non de poils de moustache de panthère finement hachés. La victime qui a absorbé ce poison meurt en deux ou trois jours, et l'on reconnaît que l'eboda ( Sw. nyon ) est la cause de sa mort au fait que sa langue devient noire et énorme, tandis que le cou et le thorax sont gonflés. " <sup>1</sup>

Par sa laideur, par son poison mortel, par l'ambivalence de ses habitudes, le crapaud devient représentatif de tout ce qui est asocial et antisocial et, pourtant, susceptible d'être utilisé soit comme substance magique, soit comme symbole de la sorcellerie et de l'évyé, son principe.

Dans le conte " La malédiction du crapaud ", Leon-Marie AYISSI écrit en note que le crapaud " représente aujourd'hui toute race méprisée aussi bien que les individus méprisés par la société. " Lorsque la mort n'existait pas, dit le conte, le crapaud-fils tua sa mère qui étoit par son poison gage de l'immortalité des autres animaux. Le lende-

1. KOCH (H.), Magie et chasse au Cameroun, Ed. Berger-Levrault, Paris, 1953, p. 93.

main, lors de la célébration de deuil, quand les autres animaux l'interrogeaient pour savoir d'où venait la mort de sa mère, il refusa de répondre. Au cours de ce palabre, un bataillon de fourmis soldats dispersa l'assemblée, dévorant le cadavre de la mère-crapaud. Un jour après, devant les animaux réunis de nouveau, crapaud-fils prononça cette malédiction: " Si donc celle que respectait la jungle n'a pas connu de sépulture, de par ma bouche, jusqu'à la fin des temps jamais plus animal sous la bois ne connaîtra à sa mort les honneurs de la sépulture. " <sup>1</sup> Certes, les animaux ne jouissent pas des honneurs de la sépulture. Jamais on ne creuse une fosse pour y enterrer un animal domestique. Ils sont jetés loin dans la forêt. A la limite, on peut dire que même les hommes jouissent difficilement de ces honneurs. Depuis que l'avy, et par lui la sorcellerie, coexiste avec les humains, toute mort provoque un soupçon, tout deuil est une source de tensions sociales, tout tombeau risque d'être profané par des sorciers avides de cadavres humains. Mais le message de ce conte est autre. Le crapaud-fils est une représentation animale de l'avy et une image du sorcier possédant l'avy metem <sup>2</sup>. Comme le sorcier, le crapaud est un être antisocial qui tue sa propre mère et, transformé en une file de fourmis soldats, mange sa chair. Comme tout mangeur de vies humaines, il ne veut pas reconnaître ses propres crimes. En refusant de répondre aux questions des animaux qui l'interrogent sur la cause de la mort de sa mère, il enfreint les lois du groupe. C'est pour toutes ces raisons que le crapaud mérite de la part du conteur les paroles suivantes:

" Cette canaille à la peau galeuse  
Qui habite les mares et se nourrit d'insectes morts  
ou larves encore au berceau,  
Cette canaille, dit-on, jadis dans ses mains tenait  
le secret destin de tous les animaux.  
C'était le crapaud,  
La petite bête à la peau verruqueuse,  
La peau galeuse sous laquelle il circule,  
Oui, il circule le poison de crapaud,  
Ce poison qui était l'eau de salut  
Est aujourd'hui signe de malédiction

1. AYISSI (L.M.), Contes et Parables Etoi, Editions Cla, Yaounde, 1969  
p. 13-17.

2. Voir plus loin: 2.2.2.

Car la peau du crapaud étoit le gage  
de l'immortalité des autres animaux. " <sup>1</sup>

1.2.5.2. Le crabe.

Le récit MG compare l'évy à un crabe:

mininga	angakö	a	osoc,	a	alok.	Hdö
femme	s'en-alla	à	rivière,	à	pêche.	Alors
akö	köb	dzom	etoa	anë	kara,	Nuö
elle-va	trouver	chose	elle-est	comme	crabe.	Alors
adzo	nye	na	e	dzom	dzi	wosö
elle-dit	lui	ainsi	le	chose	cette	elle-vient
vü,	wakö	vü ?				
où,	elle-va	où ?				

- La femme s'en alla endiguer la rivière pour pêcher. Au cours de la pêche, elle découvre une chose ressemblant un crabe. La femme lui dit: " D'où viens-tu, où vas-tu...? "

C'est ainsi d'ailleurs que l'évy est souvent identifié par les ewozök: comme un petit crabe habitant dans le ventre des sorciers ou magiciens. Dans les fables, le crabe est toujours un animal méchant qui par ruse ou par force abuse de son ou de faible <sup>2</sup>; parfois est le mauvais ami qui tout en proclamant la fidélité dans l'amitié, profite de la première occasion pour faire du mal à ceux qui se considèrent ses amis <sup>3</sup>. C'est par sa méchanceté qu'il trouve sa propre perdition. Ainsi, par exemple, après qu'il ait tué son amie la carpe, la mère de celle-ci bouscule une pierre et écrase le crabe <sup>4</sup>. Egalement, c'est en brouillant les animaux de la forêt qu'il perd ses pinces. Un proverbe ewondo explique ainsi l'idée que " le méchant est victime de sa propre méchanceté ":

1. AYISSI (L.-M.), Op. cit. p. 13.

2. Ibid. p. 18-24.

3. et 4. WALKER (A.R.), Contes Gabonais. Nouv. éd. rev., Paris, Présence Africaine, 1967, pp. 197, 203, 307 et 344.

mokòñ <sup>1</sup>	me	kara	wengawoo	kara	onon.
pinces	de	crabe	elles-ont-tué	crabe	lui-même.

La morphologie de ce crustacé, ses pinces ( mimfenda ) que le proverbe appelle métaphoriquement " lances " , agressives et dangereuses, donnent au crabe une valorisation négative<sup>2</sup>, apte à être mise en rapport avec le monde de la sorcellerie. Ainsi donc, le dos du crabe est censé être le tambour des sorciers; la vieille femme sorcière des contes est décrite ayant une dent semblable à une pince de crabe ( mfenda onon ), qu'elle enfonce dans le corps de ses victimes<sup>3</sup>.

Il faut remarquer que la plupart d'animaux du bestiaire en rapport avec l'evu se caractérisent par leurs longues pattes. Ainsi: l'araignée, la mygale et le crabe, et les batraciens comme le crapaud.

Lorsque les images s'inspirent du monde végétal, on insiste, comme nous l'avons déjà vu, sur le fait que l'evu ressemble à un arbre dont les racines se répandent dans tout le corps de son possesseur. La même idée apparaît lorsqu'on a recours à des anthropomorphisme comme dans le témoignage suivant d'un evuzòk:

Tare	anqakad	me	no	evu	yabëlù	ninkañ
Mon-père	il--dit	moi	que	evu	il-a	racines
minyò	anê	mod:	anü	mokol	nebè, anê	mò
quatre	comme	homme:	comme	jambes	deux, comme	mains
nebè.	Evu	yabëlù	fò	nlo	dzom	da
deux.	Evu	il-a	aussi	tête	mais	yabëlù kik
						il-n'a-pas
nnea.	Evu	yafulan	ci	evu	mod	dzom da
cœur.	Evu	il-ressemble	avec	homme		mais
anü	dzom	anü	ngam,	anü	dzom	yatòbè a
il-est	petit-	comme	araignée,	il-est	petit-	il-habite dans
	animal				animal	

1. Lit. " lances ".

2. En général, tous les éléments pointus et tranchants sont évalués négativement.

3. Voici la séquence d'un conte recueilli par nous chez les Evuzòk:  
 "... nnona adninga wov'òbè, onpiké si mfenda onon ha nù aké lob man mininga... "

abom        eteru.  
ventre     dedans.

- Mon père m'avait dit que l'evu a quatre extrémités comme l'homme: deux bras et deux jambes. Qu'il a aussi un tête, mais qu'il n'a pas un cœur. Certes, l'evu est comparable à un être humain, mais il ressemble plutôt une petite bête comme l'araignée. L'evu est en effet un petit animal qui habite dans le ventre de la personne.

La plupart d'auteurs définissent l'evu comme " un polype viscéral que l'on suppose habité par un esprit... " Ainsi par exemple, l'abbé Tsala, P. Alexandre <sup>1</sup>... et autres. A l'autopsie en effet toute trace de polype, tumeur, kyste ou fibrome était le signe sensible de la présence de l'evu. On sait que ces excroissances s'implantent dans une cavité naturelle du corps par un pédicule tantôt large et court, tantôt long et grêle. Cette note pédonculaire comme les racines et les longues pattes...etc. dont l'imaginaire bété s'est servi pour représenter l'evu, évoquent sans doute la façon consubstantielle et inséparable dont l'evu est possédé par la personne humaine.

Comme pour les batraciens, il faut rappeler le caractère chthonien-aquatique du crabe, source d'ambivalence et de signification magique.

Pour terminer, voici les paroles prononcées dans un ton de voix spécial par les joueurs de l'ancien jeu d'abbia lorsque le jeton correspondant au crabe sortait gagnant:

- Un crabe...!  
Il est dans son trou...!  
La voici...!  
Femme: attrape ce crabe-là...!
- Le crabe a mordu déjà mes mains...!  
Aaaaaa...!  
Le crabe m'a mordu...! <sup>2</sup>

---

1. TSALA (Th.), Op. cit., p. 226 ; ALEXANDRE (P.) et BINET (J.), Op. cit., p. 116.

2. Texte: Kara...!  
Anë a mbil...!  
E ñòlo...!  
Big kara ñòlo, a mininna...!  
Kara alob ya mò...!  
Aaaaaa...!  
Kara alob ma...!

Toujours évoquant les pinces et le caractère dangereux.

1.2.5.3. L'araignée et la mygale.

Aucun des mythes identifie l'evu à une araignée. Cependant, il est fréquent que les evuzòk dans leurs informations le comparent soit à l'araignée abob, soit à la mygale ngam.

Dans un texte transcrit plus haut <sup>1</sup>, l'evu est identifié à une mygale. Dans le texte suivant, une femme guérisseuse le compare à l'araignée abob:

Dans notre famille il y avait un Grand Guérisseur.  
Le frère de mon père faisait des ablutions aux hommes <sup>2</sup>;  
Il préparait les gâteaux à pépins de courge <sup>3</sup>;  
Il prenait même l'evu dans ses mains.  
L'evu est comme la petite araignée abob.  
Il sort avec ses dents perçantes comme lorsqu'il part  
faire la sorcellerie mqbèl.  
( Le frère de mon père, donc, ) cassait les dents de cette  
petite bête qui ressemble <sup>4</sup> la petite araignée abob: kes-  
kes-kes-kes-kes-kes...!

.....

Voici comment il faisait le médicament <sup>5</sup> :  
Quand il voyait l'evu tout près,  
Prêt à tuer l'enfant,  
Marchant comme la petite araignée abob: ngam-ngam-ngam, <sup>6</sup>  
Alors, il l'attrapait,

---

1. Cfr. supra p. 59.

2. Il s'agit de la thérapeutique rituelle edu osòe. Cfr. plus loin: chapitre VII.

3. Mets rituel des thérapeutiques des Grands Guérisseurs.

4. Onomatopée indiquant le bruit d'une chose qui se casse; kes signi - fie " briser ".

5. Le texte dit: biañ. Pour la notion de biañ, vois plus loin: chapitre IV.

6. Onomatopée exprimant la démarche de l'araignée.

Il cassait ses dents;

Puis, il le <sup>1</sup>remettait dans le ventre de la femme par  
l'an<sup>1</sup>us.

Ce texte se rapporte à une forme thérapeutique du rite edu osoe qu'on applique lors d'un accouchement dystocique. Lorsque le Grand Guérisseur applique cette thérapeutique, on dit qu'il " casse les dents de l'evu " <sup>2</sup>, métaphore qui exprime le but de ce traitement consistant en adoucir la force maléfique des sorciers mangeurs de vies humaines. Mais l'aspect qui nous intéresse ici c'est la représentation de l'evu sous la forme d'une petite bête ressemblant à l'araignée abob et douée de dents très perçantes. En ce qui concerne ce dernier détail, il n'est pas rare de trouver dans le bestiaire de l'evu d'autres représentations le comparant aux petits mammifères rongeurs comme la souris edu. Les dents de ces petits rongeurs, ainsi que les pinces du crabe, les chélicères des araignées ou les dents très perçantes qu'on attribue à ces dernières, suggèrent la nature antisociale de l'evu des sorciers dont l'activité principale est la manducation de vies humaines.

On sait que l'araignée joue de multiples rôles dans la littérature orale africaine. Chez les Bati, ce personnage est un être rusé et méchant quoique souvent victime de ses propres stratagèmes. Dans certaines fables, l'araignée abob fait l'objet de railleries de la part des

- 
1. Texte: Aně mevě bēlě ngēngāñ.  
Mañāñ teta adu bod osoe;  
Ayam minnam,  
Abi evu ben.  
Evu eně aně man abob.  
Akui ai mesoñ mbol yaloan aně yabò mgbēl.  
Amaneya bugi man dzom te aně abob na, man dzom na, abugi  
ñe ban mesoñ: kes-kes-kes-kes-kes-kes...!  
....  
Eyòñ mod te abò biañ te na  
ayen evu babe yazu tsidan mon,  
man dzom aně abob: ngam-ngam-ngam-ngam...!  
Eyòñ te abi,  
Angabugi mesoñ,  
Adugan fě ñe a zud mininga akēlě a abum.

2. Lit. bugi mesoñ evu. Voir plus loin, chapitre VII ( 3.7 ).

jeunes filles à cause de sa nudité. Il arrive qu'elle parte avec le chien, ou avec le varan, visiter en amants les filles des mânes. Pour des raisons différentes, Araignée est toujours surpris dans sa nudité par les jeunes filles, provoquant des rires et des moqueries parmi celles-ci. Pourquoi ces moqueries ? Pourquoi ces jeunes filles chassent-elles Araignée et refusent-elles de passer la nuit avec lui ? Est-ce qu'Araignée est le symbole de l'homme non circoncis ? Nous l'ignorons. En tout cas il faut dire que ceci arrive quand Araignée perd sa ceinture <sup>1</sup>.

Dans un très bon conte présenté par G. et F. Towo-Atangana, Araignée-toilière interroge Dieu sur le sort des hommes. " C'est un conte humoristique, disent les auteurs, basé sur des préoccupations hautement philosophiques et théologiques (... ) Nden-Bobo pose en effet le problème de la souffrance et le pose sur un ton aussi révolté que celui de l'homme juste de la Bible; où si l'on préfère, de certains philosophes existentialistes... " <sup>2</sup> Dieu se refuse à répondre aux accusations de l'Araignée et la châtie pour son insolence:

" Alors Dieu lui adressa ces mots  
Il dit: " Araignée-Toilière, soeur de Mygale  
Toilière, que veux-tu que je te fasse exactement ?  
Tu n'es vraiment pas bonne  
Puisque tu as voulu braver le Seigneur Dieu  
Laisse-moi donc te donner une punition "  
Il dit: " Par ton tombeau ! mon amie,  
On te laissera toujours pendue en l'air  
Tu ne seras jamais ensevelie sous terre "

Comme sa soeur, la mygale ngam est un personnage ambigu. Tous les Evuzòk s'accordent pour dire que cette grande araignée fouisseuse qui creuse dans le sol son petit terrier, est l'agent principal de la divination jusqu'au point que parmi les Beti toute pratique de divination porte le nom de ngam, mygale, et le devin est appelé " l'homme de la mygale " ( mod ngam ) <sup>3</sup>.

C'est au niveau de sa puissance numineuse qu'il faut trouver la raison de son choix dans le bestiaire de l'evu.

---

1. Ceinture en peau de bête appelée bab.

2. TOWO-ATANGANA ( G. et F. ), Nden-Bobo, l'Araignée-Toilière, Ed. Abbia Yaoundé, 1966, pp. 7-16.

3. Sur l'origine de la divination, cfr. S.S.1.

1.2.5.4. La chauve-souris.

Otan est un animal à grandes oreilles de la tribu des chauves-souris dont le nom scientifique est Nictaris grandis. On distingue aussi le Scotonycteris zenkeri qu'en langue ewondo on appelle ongem.

Il n'est pas rare que la chauve-souris dont la morphologie et les comportements sont aussi étranges, soit mise en rapport avec l'evu:

Evu	ben	eně	aně	otan:	mekol	menye,
Evu	même	il-est	comme	chauve-	pattes	quatre,
				sauris:		
nlo	fě	aně	meně	na:	yaviogě	fě
tête	aussi	comme	je-suis	ainsi:	il-est-	certaine-
					coloré	ment
zòń		aně	ebobod,			
jaune-rouge		comme	variété-de-champignons.			

- L'evu lui-même est comme une chauve-souris. Il a quatre pattes et une tête comme la mienne. Sa couleur est jaune-rouge comme les champignons ebobod.

La structure anatomique de ces mammifères à ailes membraneuses, ne peut pas laisser indifférente l'imagination des hommes de la forêt. La chauve-souris est le symbole même de l'ambiguïté. Elle ressemble à la fois à l'oiseau, à la souris, au chien et même à l'homme. Une autre famille, les ngui, se caractérise encore par une queue avec des écailles comme celles du pangolin. Une fable fang raconte qu'un jour le chéiroptère ngui trouva la mort. Les animaux de la forêt se réunirent en assemblée devant son cadavre pour désigner le parent plus proche qui aurait dû se charger de son enterrement. Aucun des animaux ne le reconnut comme de sa propre famille. En effet, il échappe à toutes les règles de classification.

Mais il y a encore d'autres aspects de la vie des chauves-souris qui appellent l'attention des Beti et qui permettent de les mettre en rapport avec l'evu.

Et tout d'abord leur caractère nocturne. Une fable du genre étimologique explique pourquoi la chauve-souris sort uniquement durant la nuit. Le jour de l'enterrement de sa mère, quand la chauve-souris n'avait pas encore fini de creuser le tombeau, le soleil se coucha. L'animal, prévoyant qu'il n'allait pas finir l'enterrement, pria le soleil de s'arrêter un peu jusqu'à ce que la cérémonie soit terminée. Mais l'astre se coucha comme d'habitude. Prise de fureur, la chauve-souris promit de ne plus jamais regarder le soleil. Depuis ce jour, elle ne se promène que pendant la nuit. Le jour arrivé, elle se cache dans des cavernes ou d'autres endroits très obscurs et s'accroche la tête en bas pour ne pas regarder l'astre soleil. Une série d'oppositions très significatives se dégage de ces traits: jour / nuit; lumière / ténèbres; céleste / chthonien ( elles volent; elles nichent dans des cavernes, la tête en bas ); haut / bas. Le renversement des comportements normaux, apparaît encore dans un autre trait. Les Beti considèrent la chauve-souris comme un animal sans anus qui expulse les matières fécales par la bouche. Ceci est dû au fait que certaines familles, les frugivores, lorsqu'elles mangent, ou plutôt, lorsqu'elles sucent les fruits, jetent les résidus par la bouche. Cette apparente absence d'anous et de fonctions digestives provoque bien des moqueries de la part des *evuzòk* à l'égard de la chauve-souris frugivore. Ainsi, par exemple, en face du jeton correspondant à cet animal, les joueurs d'*abbia* disent ainsi:

Les chauves-souris traversent le clair de lune  
Tumultueusement en même temps<sup>1</sup>.

Chauve-souris: Ils chient par l'anous.  
Moi, je chie par la bouche.  
Je meurs d'aigreur...!<sup>2</sup>

---

1. *Vim*: onomatopée indiquant le bruit d'une dispersion simultanée.

2. *Texte*: Atsigi ngòn ai zañ  
Vim...!  
- Basò benòmbogò elan  
Ma menganòmbogò ai añu  
Mengasò wu sañ-sañ-sañ...!

Il faut noter que le joueur prononce ces derniers mots en gonflant ses joues pour imiter la chauve-souris ayant la bouche remplie de matières fécales.

Pourrait-on faire un rapprochement entre cet animal censé privé des fonctions digestives, et le personnage des contes bété et dogon, le " Sans Fesses " ? D. Paulme écrit au sujet de ce personnage: "... incapable de rien retenir des nourritures absorbées comme de rien évacuer, l'individu privé d'anus doit renoncer au contrôle de ses viscères. On ne saurait concevoir d'incapacité plus humiliante, rovalant celui qui en est affligé à un état sub-humain. Est-ce uniquement le hasard si une telle infirmité vient accabler précisément l'être chargé d'apporter aux hommes le secret des techniques ? De même que l'aveugle possède, ou reçoit la faculté de voir les choses cachées, de même c'est au malheureux " Sans Fesses ", incomplet, inachevé, méprisé, qu'il appartient d'enseigner aux hommes la maîtrise du feu, puis les usages à observer dans la vie en société. " <sup>1</sup>

Il nous semble important à retenir le fait que l'évu soit comparé à un animal dépourvu d'appareil digestif. Dans toutes les descriptions précédentes, l'évu est décrit comme un être ayant des bras, des jambes, une tête, des yeux, des oreilles et des dents, mais jamais on ne fait mention du ventre si ce n'est pour expliciter son absence.

Un conte gabonais évoque ce thème:

1. L'Écrevisse était sans cesse obsédée par un rêve étrange. Il lui semblait que quelque mauvais plaisant la couvrait d'excréments chaque nuit.
2. Une fois, elle rêva que les parois de sa case, sa cachette, ses coussins, etc..., en étaient entièrement couverts.
3. Elle décida aller consulter un nganga ( Ew.: ngŋngan ) ou devin.
4. Le premier ngage consulté fit l'Araignée.
5. L'Araignée lui dit: " Ton rêve n'est pas facile à expliquer. Il me faut toute une nuit.
6. Elle lui demande d'autres marchandises.

---

1. PAULME (D.), Le thème des échanges successifs dans la Littérature orale africaine, L'Homme, vol. IX, NGLXIX, cahier 1, pp. 19 s.

7. L'Écrevisse réagit avec ces paroles: " Tu n'y entends rien à ton métier ou bien tu n'oses dénoncer le coupable. Dans ce cas, rends-moi mes marchandises, j'irai trouver un autre nganga."
8. Elle part trouver un autre devin en lui apportant des cadeaux.
9. Le nouveau nganga examina l'Écrevisse des extrémités des pinces au bout de la queue, en passant par la tête, le thorax et l'abdomen. Puis, il donna l'explication du rêve: " Ta bouche, ton nez et ton ventre sont soudés à la tête; voilà pourquoi tu ne rêves que d'excrements... et tu ne rêveras que de cela tant que tu ne seras pas arrivée à séparer ton ventre rempli de matières fécales, de la tête, siège de tes rêves... "
10. L'Écrevisse se retira toute confuse et rentra chez elle, en jurant qu'on ne le prendrait jamais plus à demander l'interprétation de ses rêves à un nganga.

A un premier niveau d'interprétation, l'Écrevisse est l'image du sorcier. Les mauvais rêves sont l'épreuve de sa participation aux actes de sorcellerie ngbël, même si elle cherche la complicité du devin pour en jeter la responsabilité sur les autres. La conclusion de la fable dit ainsi: " S'il nous arrive quelque chose de fâcheux, ne nous hâtons pas d'accuser les autres. Voyons d'abord si nous n'en sommes pas nous-mêmes responsables. " <sup>1</sup> Mais l'intérêt de cette fable porte particulièrement sur l'image animale qui personnifie le sorcier: l'écrevisse, un crustacé dont la tête et le ventre se mêlent comme un tout et dont les matières fécales communiquent avec la tête. Une note commune semble caractériser donc la chauve-souris, l'écrevisse et les autres représentations de l'evu: le manque d'appareil digestif. Cette particularité nous suggère deux choses. La première c'est le caractère indifférencié de l'evu, l'ambiguïté de sa nature au moins dans son état originel. La deuxième, c'est le rapport qui doit être établi entre ce manque d'appareil digestif et l'anthropophagie, trait fondamental de la sorcellerie. Dans les mythes, l'evu qui mange le gibier cru dans la forêt, une

---

1. WALKER (A.-R.), Contes Gabonais, Présence Africaine, Paris 1967, pp. 65-67.

fois dans le corps de la femme, devient un grand mangeur de vies humaines. De la même façon que l'aveugle reçoit la faculté de voir les choses cachées, l'evu que le bœuf présente comme un être dépourvu d'appareil digestif, reçoit la faculté de manger la chair humaine.

Tout ceci est confirmé par le dicton suivant:

evu	yabülë	kik	mvus	ai	abum.
evu	il-n'a	- pas	dos	et	ventre.

- L'evu n'a ni dos ni ventre.

Ce dicton est employé pour expliquer le caractère impitoyable de l'evu. Il s'applique également à tout objet ou procédé magique ( bian, abanaña... ) doué de la force de protéger son détenteur en combattant le mal dans tous les sens, impitoyablement, sans faire exception pour les membres de la propre famille, comme il apparaît dans le commentaire final d'un evuzòk nous transmettant un bian pour protéger l'enceinte d'un village:

C'est ainsi donc qu'on protège <sup>1</sup> un village.

Lorsqu'on a fini le rite,

Alors, le chef de famille appelle ses enfants et leur dit:

- " Si quelqu'un possède l'evu

Et vient faire la sorcellerie mgböl ici,

Qu'il sache qu'il trouvera la mort

Car l'abanaña dzal <sup>2</sup> n'a ni dos ni ventre... "

Beaucoup de nos ancêtres n'aimaient pas faire ce rite

Car il est difficile engendrer dix enfants

Et que tous soient sans evu <sup>3</sup>.

1. Ban: pour le sens de ce mot, voir plus loin: chapitre IV.

2. C'est le nom du rite, voir également le chapitre IV.

3. Texte: Bekeroje ban dzal na

Nye amanoya ban dzal nala akad bòn boe na:

- " Ngö mod abülë evu, akö a mgböl vala, oyem na ayiwu.

Amu na abanaña dzal asikik ai mvus, asikik ai abum... "

Abui bod engabü a betara bevü sò kiri bò tögö diñ dзам te

Amu mod asikik dзам bi byem a dzal awom

Bisö bitoa maimie.

Mais il y a encore un autre aspect. Le ventre ( comme aussi le dos ) au-delà de ses fonctions digestives est le siège des fonctions créatrices de la maternité. Dans le partage d'un animal, les intestins et la partie de la colonne vertébrale qui sert de point d'attache aux membres inférieurs, l'odak, appartiennent à la femme. L'image de celui qui n'a pas ces parties du corps c'est l'image d'un être stérile. Et celui qui n'apporte<sup>pas</sup> de vies humaines, cherche la mort et la destruction du groupe. Il est accusé de sorcier, possédant l'evu-dzongo<sup>1</sup>. L'explication d'un informateur sur le sens de ce dicton recouvre ces deux niveaux d'interprétation:

Èvu	yabülö	kik	tò	mvus	tò	abum	amu
Èvu	il-n'a	- pas	soit	dos	soit	ventre	car
enö	na	yayem		kik	kom,	yayem	vë
il-est	ainsi	il-ne-sait		pas	créer,	il-sait	seulement
ndaman.	Ndò	fë	anö	na	tò	eson	cyòñ
détruire.	Ensuite		il-est	ainsi	même	ton-père	quand
onë	a	mgbël	wayem		kik	ñu...	
tu-es	à	sorcellerie	tu-ne-connaiss-pas			le...	

- L'evu n'a ni dos ni ventre car il ne sait pas créer; il ne sait que détruire. Lorsqu'il fait la sorcellerie mgbël, il ne connaît même pas son père...

Mais l'imagination beti ne s'arrête pas là. Elle laisse le monde animal pour chercher ailleurs d'autres éléments qui puissent servir à comprendre et à faire comprendre la nature de cette entité mystérieuse. Dans un autre chapitre nous verrons pourquoi les evuzòk comparent l'evu à l'arbre Mebenga et au champignon Tolòñ<sup>2</sup>. Maintenant, suivant le fil de notre analyse et pour la compléter, nous considérerons deux autres images qui ne relèvent pas du règne animal mais que pour autant ne sont pas moins pleines de signification.

1. Voir plus loin:2.2.3. Dzongo signifie " stérile ".

2. Voir plus loin:2.2.1.

La première n'est pas loin par sa valeur significative des précédentes :

Evu	onö	anö	bubudu		osoo,	tögö
Evu	il-est	comme	état-d'une-chose-		fleuve,	non
			sens-dessus-dessous			
yom	abum	ngö	avus:	tö	fid-mvoo	vö
connaître	ventre	ni	dos:	même	ton-ami	seulement
owoo,	tö	nñda	vö	owoo,		
tu-tuas,	même	ta-mère	seulement	tu-tuas,		

- L'evu est comme un fleuve couché sans dessus-dessous: on ne distingue ni son ventre ni son dos, c'est-à-dire il est prêt à tuer même son ami, même sa propre mère.

Cette image évoque le caractère amorphe du fleuve, l'indifférenciation de ses eaux, sans contours définis. Cette image en entraîne une autre qui va dans le même sens: l'ovu est comme une petite boule, entièrement ronde, dans laquelle on ne distingue pas un seul contour:

Evu	onö	anö	ongegedö <sup>1</sup>		tögö ai	nguma
Evu	il-est	comme	petite-boule-		sans	entier
			bien-ronde			
mfak	ziñ	na	ngö onö		nguma-nguma.	
côté	quelcon-		c'est		entièrement-ronde.	
	que					

Ebibi, littéralement " Celui-qui-attrape ", est un personnage de certains contes beti qui a la forme d'une boule. Dans un de ces contes, Ebibi apparaît habitant dans la forêt, dans un rocher en haut d'une colline, non loin d'un village dont les habitants étaient toujours en querelles à cause principalement de la jalousie des femmes stériles envers leurs co-épouses qui donnaient des enfants. Le conte met en scène

---

1. Ou bien ongengama.

le chef du village réunissant les siens chaque soirée pour leur donner des conseils. Lorsqu'il prend la parole, une voix provenant du fond de la forêt se fait entendre: " Tu parles..., tu parles..., mais si tu étais un voyant <sup>1</sup>... est-ce que je resterais ici...? ". Comme chaque nuit on entendait les mêmes paroles, le père de famille envoya son fils pour qu'il découvre celui qui parlait ainsi. Une nuit, pendant que le père réunissait les siens, le fils découvrit en haut de la colline celui qui défiait son père. C'était une sorte de monstre dont les traits étaient les suivants:

E dzom dzi	Cette chose-là
oně mvimili-mvimili	est totalement arrondie
tège ai mò	sans mains
tëgë ai dzoo	sans nez
tëgë ai melò	sans oreilles
tëgë ai esil	sans cheveux
atòn atelë ñe a asu vë afum	elle a une tache blanche au visage
abëlë a mekan	entre ses fesses
ngùm etoa ñe wou	elle a une queue
a mekol mebè mu	elle a deux jambes
akol da atoa mbia	l'une c'est une patte à sabots
e di vök etoa akol mod	l'autre c'est une jambe d'homme.

De retour, le fils raconte à son père ce qu'il a vu. Le lendemain, quand on entend de nouveau la voix d'Ebibi, le chef de famille prend la parole et lui répond en faisant la description de tous ses traits. Ebibi, pris de honte, s'éloigne du village.

Sans doute, ce conte aborde le thème de la sorcellerie. Les femmes stériles sont des femmes sorcières qui par jalousie s'attaquent à leurs coépouses fécondes, d'une part, et, de l'autre, au chef de famille. Ce dernier est un profane en sorcellerie, un mimio, qui ne voit pas ce qui

---

1. Nyem mama: " celui-qui-voit-les-choses " ; voir plus loin: 2.6.

se passe dans le monde de la sorcellerie. Ebibí est une personnification de l'evu de ces femmes sorcières. Ses traits anatomiques sont autant d'images nous permettant cette interprétation. Ce monstre présente d'abord une forme complètement ronde ( mviaili-mvimili ). Comme le fleuve ou la petite boule ongegedè, Ebibí n'a pas un seul contour précis. Cet aspect évoque l'état sauvage d'une chose, l'état préformel ou plutôt aformel. C'est la graine; c'est l'oeuf; c'est l'embryon. C'est, enfin, l'expression de l'indifférenciation ontologique de l'evu au niveau mythique. Par contre, la patte à sabots et la jambe humaine, le queue d'animal et la voix d'homme évoquent plutôt soit l'ambivalence de l'evu, soit la dialectique créée par lui au sein du monde de la culture.

Ce qui est rond ( aformel ) s'oppose à ce qui est contourné ou différencié ( formel ). Le rond connote une notion de plénitude, de puissance, de totalité. Ce qui est contourné ou différencié traduit par contre une notion de manque. Ainsi, nguma-nguma exprime la notion de plénitude: une cour bourrée de gens, la lune pleine...; mvimili-mvinili exprime le caractère rond d'une chose; mfak-mfak s'applique, par exemple, pour désigner un village dont les maisons sont rangées d'un seul côté. L'homme sans evu est mfak-mfak: il a une seule vie; il voit les choses d'un seul côté; il est un homme manqué. C'est justement pour cette raison que socialement il est considéré comme un sous-homme, tandis que le vrai modèle humain, le nouveau, c'est-à-dire celui qui dépasse le modèle voulu par Nzame, repose dans la possession de l'evu. Si l'evu représente le monde sauvage de la nature, cette nature ne s'oppose à la culture qu'au niveau mythique, avant l'introduction de l'evu dans le monde des hommes. Car l'evu au niveau historique c'est la nature dans la culture, l'aformel dans le formel, le chaotique dans le social. Ce nouveau modèle est pourtant un modèle dialectique dont la création est due à l'action médiatrice de la femme qui intègre l'evu dans le monde de la culture. Par cette intégration et par la création de ce jeu dialectique, l'indifférenciation ontologique de l'evu au niveau mythique se transforme en ambivalence au niveau historique.



biens culturels que l'evu ne tarde pas à éliminer. Mais cette nourriture ne lui suffit pas. Il exige des vies humaines ( MA-32, MB-20, ME-39 et 63 ) jusqu'au point de manger les propres enfants de la femme. Acte également anticulturel. Au niveau historique, l'acte de dévoration de vies humaines dans le monde imaginaire de mgbùl est le plus caractéristique de tous ceux qu'on attribue aux sorciers en possession de l'evu matom. Mais cependant et malgré cette dimension antisociale de l'evu après son introduction parmi les hommes, il apparaît comme le gage d'une nouvelle condition humaine. " L'evu est porteur de chance ", dit le MD-9, ou bien " l'evu enrichit ( vu ) les hommes " ( MF-23 ). Dès le premier contact avec la femme, il se montre en effet comme un être qui donne la prospérité. A plusieurs reprises, il lui donne de la viande fraîche et fait que la pêche soit fructueuse. Ainsi, grâce à l'evu on obtient un certain dépassement des techniques culturelles et de leur efficacité. Et ceci est compris par l'homme. En effet, dans le MA, lorsque l'époux rentre de son voyage et découvre la destruction de tous ses biens culturels, il prie Nzame d'enlever l'evu du ventre de sa femme. Nzame refuse. Il est prêt à lui donner une nouvelle femme et une autre terre. L'homme n'accepte pas. Il veut rester avec sa femme. Il accepte le pari d'affronter une nouvelle condition humaine. Cependant, Nzame qui connaît le risque d'une telle entreprise, lui donne les moyens nécessaires pour amoindrir la force de l'evu quand celui-ci se montrerait trop dangereux. C'est le fondement mythique des thérapeutiques rituelles des mingùngan ou grands guérisseurs.

CHAPITRE II :  
LES DIFFERENTS  
TYPES D'EVU.

2.1. LA TYPOLOGIE.

La présence de l'evu au sein du monde culturel est créatrice d'une double dialectique, individuelle et collective, dont il convient de déceler les caractéristiques. Cette présence crée en effet un nouveau modèle de société basé d'une part, sur les différents types de relations entre l'evu et son possesseur ( dialectique individuelle ), d'autre part sur les relations existant entre ces différents types ( dialectique collective ).

Au niveau individuel, nous pouvons distinguer théoriquement les trois types suivants:

Type 1 ( T1 ) : l'evu a une force dominante chez son possesseur. A un autre niveau on peut dire que la nature surpasse la culture ( N/C ). Cet evu est celui des sorciers ( beyan ) qui forment la pseudo-société appelée mgbül. C'est un evu à dominante antisociale. Suivant quelques particularités, on distingue:

- l'evu Mebonga ( T1a )
- l'evu metom ( T1b )
- l'evu dzongo ( T1c )
- l'evu asanda ( T1d )
- l'evu ntogelan ( T1e )

Type 2 ( T2 ) : l'evu est contrôlé par son possesseur qui peut le manipuler en tirant de grandes avantages. Il peut parvenir à en faire son serviteur et à obtenir par lui des richesses, de la puissance et des pouvoirs extraordinaires. En quelque sorte on peut dire que dans ce cas c'est la culture qui domine la nature. ( N/C ). Cet evu est celui des grands guérisseurs ( mingügan ), des simples guéris-

seurs ( mbebala ), des devins ( bod be ngram )...etc.  
C'est un evu à dominante sociale. Suivant quelques particularités, on en distingue les suivantes:

- 1' evu bisye ( T2a )
- 1' evu akuma ( T2b )
- 1' evu ayas ( T2c )
- 1' evu atzoe ( T2d )
- 1' evu yadudu bod ( T2e )
- 1' evu akèñ ( T2f )
- 1' evu nkuk ( T2g )

Type 3 ( T3 ) : 1' evu apparaît chez son possesseur neutralisé, inopérant ( N<sup>3</sup>C ) . C'est la condition dans laquelle demeure 1' evu qui n'a pas été réveillé<sup>1</sup>. C'est aussi la condition à laquelle doit parvenir un evu de T1 après la thérapie rituelle d'un grand guérisseur.

Il ne s'agit pas d'une typologie close. La force dialectique de 1' evu au sein de l'individu permet le passage d'un type à l'autre: de T1 avec un evu à force dominante à T2 avec un evu contrôlé et manipulé par l'individu lui-même, ou bien à T3 avec un evu inopérant. Inversement, il n'est pas rare par exemple qu'un grand guérisseur (T2) devienne sorcier (T1) ou qu'un ancien sorcier (T1) se retrouve avec un evu neutralisé (T3) par un traitement rituel adéquat. C'est donc selon le schéma suivant que le passage d'un type à l'autre peut se réaliser:



Il faut souligner que dans ce mouvement, les mebian ont une fonction médiatrice très importante, soit pour augmenter la force

---

1. Voir plus loin: chapitre III ( 3.2. )

dominante de l'évu par rapport à son possesseur, soit pour la diminuer.

.....

Cette variété typologique de l'évu ( types et sous-types ) est attesté en quelque sorte par les Evuzòk lorsqu'ils affirment:

Bivo	binũ	mewom	obul	ai	ebu.
Pluriel	ils-sont		quatre-vingts-dix-neuf	1	
d'évu					

- Il y a plusieurs sortes d'évu

Ou bien:

Evu	enẽ	mukiaè	mukiaè.
Evu	il-est	sortes	sortes.

- Il y a plusieurs espèces d'évu.

Dans les pages suivantes nous aborderons l'examen de ces différentes classes d'évu.

---

1. Dans le sens d'un grand nombre.

LES BIVU DU TYPE 1 ( T1 )

2.2.1. L'évu Mebonga

Le Barteria fistulosa Masters de la famille des Passifloracées est appelé Mebonga par les Evuzòk. A. Bouquet<sup>1</sup> écrit ceci au sujet de cette espèce végétale: " cet arbre pouvant atteindre une dizaine de mètres de hauteur, a un aspect tourmenté dû à ses rameaux retombants, aux grandes feuilles luisantes. Les branches sont, en général, creuses et habitées par des fourmis extrêmement agressives, à la morsure très douloureuse du genre Crematogaster. Selon toute vraisemblance, c'est à elles que l'arbre doit une grosse partie de sa réputation médico-magique: le fait de casser une branche d'apparence anodine et d'en voir surgir des fourmis particulièrement mauvaises, est assez extraordinaire pour avoir impressionné l'imagination primitive, toujours disposée à voir, partout, la manifestation d'une puissance surnaturelle ".

Chez les Beti, le Mebonga est l'arbre de la souffrance. Les candidats du rite So étaient obligés à subir l'épreuve appelée " la cueillette des colas " ( ofad meböl ), épreuve qu'on fit consisté à grimper, nu corps, l'arbre Mebonga pour cueillir ses feuilles. Pendant l'ascension, on donnait des coups de gaulle à l'arbre pour réveiller les fourmis.

Dans plusieurs tribus pahouines, autrefois, les maris attachaient à cet arbre leurs épouses accusées d'adultère.

Chez les Mitsogo, Apundji, Ivoa et Eschira du Gabon, dans l'initiation à la société secrète féminine du Ndjèmbé, l'aspirante doit se rendre, les yeux bandés, au pied de l'arbre Mebonga où elle doit saisir avec ses doigts, une de ces petites bêtes à morsure très douloureuse<sup>2</sup>. Dans le même rite, on écrase ensemble quelques feuilles d'Urticacées

1. BOUQUET (A.), Féticheurs et Médecins du Congo-Brazzaville, ORSTOM, p. 195-196.

2. WALKER (R.) et SILLANS (A.), Rites et croyances du Gabon, Paris, Présence Africaine, 1962, p. 243-244.

avec des fourmis noires. Le tout est ensuite dilué dans un suc de Pali-sotta ou d'Amorphophallus. Avec cette mixture on frotte le corps des jeunes affiliés au Ndjêmba pour les immuniser, sans doute, contre les influences maléfiques susceptibles de nuire à leur initiation <sup>1</sup>.

Mais la note qui surprend plus de cet arbre consiste dans le fait qu'aucune végétation ne se développe autour de lui car les fourmis, d'après l'appréciation des Evuzòk, rendent stériles tous ses alentours. C'est grâce à cette particularité que l'eye du sorcier, dans sa condition d'être antisocial, est comparé à l'arbre Mebenga. Le sorcier, en effet, est, comme le Bacteria fistulosa, un être solitaire qui cherche son bien au détriment des autres:

Evu	dzongo	enö	Mebenga	na	e	vom	Mebenga
Evu	stérile	il-est	arbre-ill- benga	ainsi	le	lieu	arbre-Me- benga
atelö		ele	efö	esikik	fö	a	
il-se-tient-debout	arbre	autre		il-n'est-pas	aussi	à	
otere:	atelö	enö	töläñ.				
dédans:	il-se-lève	comme	espèce-de-champignon-solitaire.				
Ayðñ	mod	te	nöð	balou	na	ntöð	
Classe	homme	cet	c'est	on-appelle	ainsi	solitaire	
mod.							
homme.							

- L'eye dzongo <sup>2</sup> est comme l'arbre Mebenga car l'endroit où cet arbre se lève, on n'en trouve pas un autre. Cet eye est aussi comme le champignon solitaire appelé Töläñ <sup>3</sup>. Ceux qui possèdent l'eye-dzongo ( ou l'eye Mebenga ) sont appelés " les solitaires ".

1. WALKER (R.) et GILLARD (A.), Op. cit., p.54.

2. Voir plus loin: 2.2.2.

3. On dit de cet champignon: Töläñ adin kik nkunda ( Le petit champignon campanulé n'aime pas pousser en groupe ), cependant d'après autres informations cette particularité n'est vraie que pour le champignon abale.

2.2.2. L'évu metom ( T1b )  
           L'évu dzongo ( T1c )

Entre l'évu metom et l'évu dzongo il n'y a que de légères nuances. En fait, on applique les deux qualifications presque indistinctement à l'évu de tout sorcier. Metom signifie " méchanceté " . Ce mot est employé comme synonyme de sorcellerie. Dzongo signifie " stérile ", " improductif ". Il s'applique à la terre et aux végétaux<sup>1</sup>.

Metom désigne surtout le caractère meurtrier et anthropophage de l'évu des sorciers. C'est au moins dans ce contexte que toujours les Evuzòk parlent de l'évu metom:

Evu	metom	yadiñ	di	bod	vü	ndian,
Evu	méchanceté	il-ai-me	manger	hommes	seule-	mangeant,
					ment	

- L'évu de la méchanceté ne fait que manger des hommes.

Evu	metom	yawoe	bod.
Evu	méchanceté	il-tue	hommes.

- L'évu de la méchanceté est un tueur d'hommes.

L'homme en possession de cette espèce d'évu appartient à la société nocturne de mgböl. Il est doué donc du don de dédoublement de sa personne de façon que par son evu il peut se rendre aux réunions des sorciers et participer à leurs actions.

1. Ainsi par exemple on dit: si dzongo ( = terre stérile ); ulòk dzongo ( = plante qui ne donne pas de fruits ). La stérilité de la femme est désignée par le terme okom.

Le texte suivant nous montre comment agit-il l'homme possédant un evu metom:

Eyòh Quand	alu nuit	akuya elle-est-déjà- arrivée	eye c'est- alors	fè aussi	ngbül sorcellerie
enë il-est	nala, ainsi.	ngbül Sorcellerie	enë elle-est	na ainsi	eyòh quand
mod homme	anë il-est	ai avec	evu evu	metom méchan- coté	dzio son
adin il-aime	bò faire	metom, méchanceté,	akü il-va	fè aussi	a à
ngbül, sorcellerie, quand	eyòh quand	aküya il-est-déjà- parti	nala, ainsi,	aküya il-est- déjà-parti	dzom chose
enë elle-est	anë -comme-	mbol	wayen tu-vois	anë tu-es	a dans biyiyum. rêves.

- Lorsque la nuit est déjà tombée, c'est alors que la sorcellerie ngbül commence. Voici comment cette sorcellerie se fait-elle: quand une personne a l'evu de la méchanceté et il aime faire de la méchanceté, alors son evu part aux réunions de ngbül ( des sorciers ). Dès que l'evu quitte ( son corps ) tout se passe comme dans des rêves.

L'evu dzongo ajoute au caractère meurtrier de l'evu metom, l'aspect antisocial par excellence de chercher la mort de sa propre famille et surtout de sa propre descendance:

Evu	dzongo	ñe	abò	na	eyòh
Evu	stérile	lui	il-fait	ainsi	quand

yakü il-va	a à	mgbül sorcellerie	amanoya il-a-déjà- fini	woe tuer	dzom chose
esü. toute.	Ota. Regarde	e cet	mod homme	ebälü il-a	ovu ovu
dzongo stérile	onü il-est	tè même	ngal épouse	woe, son,	tè même
mön fils	woe, son,	tè même	esin père	woe, son,	tè même
nña mère	woe, sa,	amana il-finit	bü eux	woe, tuer.	

- L'ovu stérile agit de la façon suivante: lorsqu'il part aux réunions des sorciers, alors il tue tout le monde. En vérité, celui qui a l'ovu stérile, il tue même son épouse, même son fils, même son père, même sa mère...

En s'attaquant à sa propre famille, ce type de sorcier est comparé à une terre stérile qui ne donne aucun fruit. Au niveau de la société diurne, celui qui n'a pas de descendance est souvent accusé de posséder un ovu dzongo:

ngë Si	mod homme	awu il-meurt	ndubi état-d'un-homme sans-descendan- ce	awu il-meurt	aba mauvais
tägë non	bonda. fonder.	Ndubi supra	onü il-est	mbe mauvais	mod, homme,
onü il-est	ovu ovu	dzongo: stérile:	tägë non	ligi laisser	dzom, chose,
onü il-est	tägë -sans-	ai	avôn semence	bad. hommes.	



au delà de ses forces, ne pas exposer sa vulve en public... " <sup>1</sup> Sur la façon de garder ses épouses, X éroit très contesté. Au long de sa vie, la plupart des femmes épousées par lui, l'avaient en fait quitté. Au cours de ce palabre avec Y, le père maudit celui-ci, utilise son influence pour le faire condamner à la prison et, finalement, il l'accuse d'être en possession de l'évu asanda. Comme X est lui-même plus ou moins ouvertement accusé de sorcellerie, cette querelle est interprétée par les non-alignés comme des provocations mutuelles entre sorciers désireux de rapporter le conflit au niveau de la société nocturne de ngbül <sup>2</sup>. Bien que nous ignorons le dénouement de cette affaire, on est fondé à croire que dans ces circonstances, si la mort ou une maladie grave frappait une des parties en litige, la responsabilité serait attribuée à l'autre partie.

L'existence de cette espèce d'évu dans ce cadre typologique, nous montre que les conflits d'autorité créés par les mouvements d'autonomie des nouvelles générations au sein des lignées, sont transférés au domaine de la sorcellerie.

Le possesseur de l'évu asanda est considéré comme un être antisocial. On dit de lui qu'il ne tire aucun profit de ses actes ( tügü bi dzon ) et qu'il ne cherche qu'à endommager les autres pour rien ( évu asanda yandaman hod a züzü ). Mais il faut souligner que cette image correspond à l'idée que le groupe qui tient l'autorité comprend celui qui veut la division au sein de la famille. A cet égard, il nous paraît significatif que le mot asanda signifiant dispersion, signifie également malchance et malédiction, dans ce sens que toute tentative d'échapper à l'autorité est menacée de la malédiction paternelle et, en conséquence, de la malchance.

- 
1. ALEXANDRE (P.)-DJINET (J.), Op.cit. p.
  2. Voir plus loin: 2.3.2.

2.2.4. L'evu ntegelañ ( Tle )

ntegelañ signifie " gêneur ". C'est un dérivé de tegeleñ qui signifie " entraver, nuire à l'avancement ". En fait, cet evu n'est autre que l'evu lebenga ( Tle ) mais où l'accent est mis sur sa nocivité. L'image diurne du sorcier soupçonné de posséder l'evu ntegelañ est celle de l'homme qui nourrit de la haine contre les autres et qui cherche le trouble dans le groupe.

Evu	ntegelañ	ndzò	enö	na	chok	baveli
Evu	gêneur	- c'est -		ainsi	quand	on-déboule <sup>1</sup>
wa	dzò,	dzom	osö	waviñi:	oluk	
tu	le,	chose	toute	tu-hais:	tu-épouses	
mininga	waviñi	ñe.	Evu	ntegelañ	ndzò	enö
femme	tu-hais	elle.	Evu	gêneur	- c'est -	
na	mvu	dzoe	osiñi,	moñòñ	osiñi	
ainsi	chien	ton	tu-hais,	ton-frère	tu-hais	
dzom	osö	ya	nnam	osiñi,	odiñ	mod
chose	toute	du	pays	tu-hais,	tu-aimés	homme
vö	wamen.					
que	toi-même.					

- Si l'on te donne l'evu-gêneur tu hairas tout le monde: tu épouses une femme, tu la hais. L'evu-gêneur est ainsi: ton chien, tu le hais, ton frère, tu le hais, tous les habitants du pays, tu les hais. Il n'aime que lui-même.

1. Voir plus loin: 3.2.1.





graphie de mgbël recouvre et l'espace inorganisé et l'espace organisé. Elle coïncide avec des lieux précis de la forêt et du village que l'on peut repérer selon le temps et les circonstances. Tout d'abord, les sorciers sont censés se réunir dans la forêt, demeure originelle de l'evu. Parfois, on signale tel ou tel bosquet, le bord de telle rivière...etc., comme lieux de rencontre. Mais l'endroit où se tiennent de préférence leurs réunions c'est au pied de l'arbre Ovèh<sup>1</sup>. Cet arbre, par ses caractéristiques matérielles, et, particulièrement, par l'extraordinaire force magique qu'on lui attribue, est le plus célèbre de toute la forêt. Il est appelé aussi nom ele, l'arbre mâle, car il est considéré comme l'arbre-chef qui gouverne tous les autres arbres. Il reçoit encore le nom d'ele beyem, l'arbre des sorciers, car en effet il est considéré comme leur lieu de rencontre ainsi que leur source inépuisable de force magique<sup>2</sup>.

Soulignons que les assemblées des sorciers sont appelées en langue ewondo: ekoan mgbël ( " réunion de mgbël " ); esök mgbël ( " conciliabule de mgbël" ) et esök ngot ( " conciliabule cruel " )

Mais la forêt n'est pas le seul espace où se tiennent les actions des sorciers. Dès que la femme introduit l'evu dans la société humaine, la topographie de mgbël coïncide avec la topographie villageoise. On repère certains cours dans les villages comme lieu de rencontre des sorciers. Toute cour ainsi identifiée reçoit le nom de nsën mgbël. Généralement, ces cours sont celles dont les propriétaires sont soupçonnés de pratiquer la sorcellerie. Parfois, il s'agit de cours où ont eu lieu des événements particuliers ( un deuil, un conseil de famille, un jugement, un travail collectif... ), au cours desquels certains faits ont été interprétés comme relevant de la présence des sorciers. Les cours de certains lignages sont particulièrement réputées comme point de rencontre des sorciers. Mais, en général, toute cour est susceptible de devenir " cour de mgbël " à partir de la tombée du soleil.

---

1. Copaifera religiosa de la famille des Légumineuses-désalpinées.

2. Cfr.: chapitre VII ( 7.9.15 )

C'est pour cette raison qu'on les protège en y plantant les lilia - cées appelées ayan ou bien le cactus appelé eka zük dont la force du poison est bien connue, ou encore en blessant le tronc de certains arbres. Toutes ces pratiques reçoivent le nom d'abanaña dzal. Elles seront étudiées dans un autre chapitre <sup>1</sup>.

" A mgbël, la pitié n'existe pas car dans cette société il n'y a ni père, ni mère, ni frère... " <sup>2</sup>. Une devinette fang pose cette énigme: " La plante magique n'est ni grande ni petite ? " dont la réponse est la suivante: " Le sorcier n'est ni un enfant, ni un homme adulte " <sup>3</sup>. Ces dictons nous montrent que la société nocturne de mgbël est la négation même de tout principe d'organisation sociale, à tout le moins, son organisation - car il existe une à mgbël - n'a-t-elle pas ses fondements dans les rapports de parenté. Le seul critère d'organisation interne est la force maléfique plus ou moins grande de l'ovu de ses membres. Ainsi, la société nocturne de mgbël apparaît comme une anti-société, qui cependant semble garder une structure et une organisation hiérarchique à l'image, dans ses aspects formels, de la société diurne.

Tout d'abord, les sorciers se constituent en meyôn <sup>4</sup>. L'ayôn ( sing. ) est la cellule fondamentale de la société pahouine. Ainsi, il y a le mgbël des sorciers de l'ayôn evuzòk, de l'ayôn ngoe, de l'ayôn enoha... A ces différents meyôn de sorciers on attribue des alliances aussi bien que des luttes, toujours au niveau de la société nocturne, qui ne sont que le reflet des solidarités et des tensions existant dans la société diurne. On raconte par exemple que les sorciers ngoe <sup>5</sup> quittèrent leur pays pour aller faire la guerre contre les sorciers evuzòk. Dans leur affrontement, les premiers enlevèrent un bon nombre des richesses des derniers, laissant, en échange, la

---

1. Voir plus loin: chapitre IV ( 4,2. )

2. Mgbël tégè ai ngòl, tégè ai esia, tégè ai nñia, tégè ai mañan:  
ngòl esikik woe.

3. Elòk bian esikik mòngò ngè nñiamodo ? - Nnem esikik mòngò ngè  
nñiamodo.

4. Cfr. supra: p. 6

5. Sous-préfecture de Lolodorf.

bove qu'ils avaient amenée de leur pays. On dit aussi que les sorciers evuzòk firent une incursion chez les Enoha<sup>1</sup> d'où ils ramenèrent la courge cucumerops edulis ( ngòn ). Un bon nombre des richesses appartenant aux Evuzòk sont censées être le résultat de ce genre de vols par des moyens relevant de la sorcellerie.

Dans la structure de ngbèl, chaque sorcier semble garder sa propre fraction ( mvok ) et son lignage ( mvok ou ayom ). C'est du moins ce qui apparaît lorsque certaines actions de ngbèl opposent les sorciers d'une fraction à ceux d'une autre. Un cas dont l'information nous a été donnée par un notable evuzòk, est celui de la Mission Catholique et de l'origine de son installation dans le territoire appartenant à mvok Bikoe. La Mission était d'abord installée au sein de mvok Ngòndò. Les sorciers de mvok Bikoe se concertèrent et l'enlevèrent de force pour la transférer chez eux.

L'organisation de la société nocturne reflètent les mêmes hostilités qui existent dans la société diurne et qui engendrent des accusations en bloc. Un cas typique est celui de la lignée Efak issue de la fraction Bikoe. Toute cette lignée est accusée de participer au monde nocturne de ngbèl. Les cours de ses villages sont signalées comme lieu de rencontre des sorciers efak. Or, les Efak sont un cas particulier dans la structure sociale evuzòk. En effet, Bikoe-bi-Mkoa, fondateur de la fraction mvok Bikoe, épousa deux femmes ntumu. Avec la première, il engendra deux enfants mâles qui fondèrent respectivement mvok Mba et mvok Nlòmò. Les généalogies dont nous disposons relatent que la deuxième femme appelée Ada appartenait au clan Efak ( ayòh ) de chez les Ntumu et qu'elle fonda ( bande ) chez les Evuzòk une lignée portant le nom de son ayòh d'origine. En fait, les Efak ne sont jamais désignés par le terme mvok réservé aux fractions et aux lignées patrilinéaires. L'origine matrilineaire de cette lignée donne aux Efak un statut ambivalent: d'une part ils sont considérés comme des Evuzòk, d'autre part comme des étrangers. C'est sans doute cette dernière condition qui les rend suspects - en tant que groupe - de pratiquer la sorcellerie.

---

1. Sous-prefecture de Lolodorf.

rie. Ceci ne veut pas dire que chacun des ses membres pris individuellement soit considéré comme sorcier.

Chaque famille ( nda bod ) a au moins un de ses membres appartenant à la société de mgbël. Il semble même que ceci soit souhaitable. Dans les dernières séquences du mythe MD <sup>1</sup>, on nous raconte comment chaque famille, imitant la femme, part en brousse pour aller prendre l'evu. Une devinette fang pose cette énigme: " Jamais ne manque un poil de gorille au vieux tronc d'arbre couché sur le sol: qu'est-ce c'est ? ". Réponse: " Un vieux sorcier ne manque jamais dans une famille ( nda bod ) " <sup>2</sup>. Dans un texte transcrit plus haut <sup>3</sup>, notre informateur conclut ainsi: " ... il est difficile qu'on puisse engendrer dix enfants et que tous soient sans evu ( mainie ) " La présence donc d'un sorcier au sein d'une famille est presque inévitable. Est-ce qu'il en est ainsi pour établir un équilibre dans le nouveau rapport de forces introduit par la sorcellerie dans le monde des hommes ? . Il est probable, car la meilleure façon de combattre les sorciers consiste à participer à la société nocturne de mgbël et à avoir un evu plus puissant que l'adversaire.

Notons finalement que la stratification sociale par sexes et par groupes d'âge se reflète également dans cette société. Nous y reviendrons plus loin.

La société de mgbël a sa propre organisation avec un ordre hiérarchique selon lequel chaque sorcier a son propre rang, comme ainsi l'affirment les Evuzòk:

<u>mgbël</u>	<u>yabëlë</u>	<u>minkoñ</u>	<u>minkoñ</u> .
société	elle-a	rangs	rangs.
sorciers			

- Dans la société de mgbël il y a plusieurs rangs.

---

1. Cfr. supra: p. 29.

2. ARANIZADI (I.), Op. cit., p. 97.

3. Cfr. supra: p. 88.

Le critère qui détermine le degré dans cette hiérarchie est la spécificité de l'evu de chacun, laquelle spécificité est assignée en principe lors de la cérémonie nkoman mōn<sup>1</sup>. Le sorcier qui cherche à dépasser son rang sans l'accord de l'assemblée de mgbël, trouve inexorablement sa mort. Mais, un sorcier peut acquérir - moyennant une initiation adéquate - un rang supérieur car son evu peut toujours devenir plus puissant et pourtant plus maléfique. Nous avons annoncé ailleurs<sup>2</sup> le rôle des mubian dans le renforcement ( ou dans l'affaiblissement ) de l'evu. Ces mubian sont au cœur du passage d'un rang à un autre. Ils exigent une initiation qui se déroule au sein de la société nocturne. A cet égard, les Evuzòk affirment:

<u>mgbël</u>	<u>yabëlö</u>	<u>meyege</u> .
société-	elle-a	apprentissages.
sorciers		

Ou bien encore à l'aide d'un néologisme:

<u>mgbël</u>	<u>enö</u>	<u>sikulu</u> <sup>3</sup> .
société-	elle-est	école.
sorciers		

La structure hiérarchique de mgbël apparaît beaucoup plus rigide que celle de la société diurne. Cette rigidité est comparée souvent au modèle hiérarchique de l'administration coloniale et post-coloniale:

<u>mgbël</u>	<u>enö</u>	<u>anö</u>	<u>ngòmene:</u>	<u>yabëlö</u>	<u>minkon</u>
société-	elle-est	comme	gouvernement:	elle-e	rangs
sorciers					

minkon,  
rangs.

- La société mgbël des sorciers est organisée hiérarchiquement comme l'administration du gouvernement.

---

1. Voir plus loin: chapitre III ( 3.2.2. )

2. Cfr. supra: p. 70 ; voir aussi plus loin: chapitre IV.

3. De l'anglais: school.

S'agit-il d'un vestige - récupérable dans le monde imaginaire de ngböl - de l'ancienne société traditionnelle dans laquelle les rangs et les rôles de ses membres étaient plus définis qu'aujourd'hui ? Ou simplement, le modèle colonial d'abord et celui de l'administration en place aujourd'hui, offrent-ils à l'imagination populaire un élément nouveau qui permet de les comparer à la structure hiérarchique de ngböl ? Les deux hypothèses sont possibles. Dans tous les cas, l'intégration de cet élément nouveau est significative: elle montre l'appréciation populaire à l'égard de l'administration gouvernementale.

Les rôles et les fonctions de certains membres de ngböl semblent être un double des rôles de certains acteurs de grands rites comme le So et le Ngi. En effet, le chef de chaque cour de ngböl - appelé nkuku ma ngböl dans le langage des sorciers - évoque le Mkpe-So ou le Mkpe-Ngi, chefs de clan à qui incombait l'organisation de ces rites. C'était chez eux que se tenaient les séances d'initiation; c'était à côté de leurs villages que se construisait l'esam ou campement où restaient les récipiendaires; c'était eux qui ravitaillaient les assistants venus passer les fêtes du So ou de Ngi...etc. De même, le chef de la société nocturne organise les réunions de ngböl dans sa propre cour: il appelle les sorciers; il organise les festins; il partage les victimes humaines; il tranche les conflits...etc... Le chef de ngböl exerce les fonctions de juge. A l'image de la société diurne, les jugements sont une activité essentielle. Tout acte de sorcellerie visant la mort de quelqu'un doit être précédé d'un jugement.

Dans chaque cour de ngböl, comme dans le campement d'initiation du rite So, il y a un Asuzoa<sup>1</sup>. Celui-ci est le chef de file qui dirige toutes les actions guerrières de ngböl. Le témoignage suivant identifiant un membre de la société diurne à l'Asuzoa de la société nocturne, nous montre que les accusations de sorcellerie portent parfois aussi sur les rôles que les accusés remplissent dans la société de ngböl:

---

1. Littéralement " front d'éléphant ".

xx	ña	angabü	Asuzoa	ya	nsün
nom-d'une- personne	lui	il-était	chef-de- file	de	cour
mgbül	ngö	adzo	na:	nküan	vom
société- sorciers	si	il-dit	ainsi:	allons	lieu
ziñ		minü	ban	ñe	tögö
quelconque		vous	avec	lui	non
mbada	dzom	ziñ.			
craindre	chose	quelque.			

- xx il était chef de file dans une cour de mgbül. S'il disait: " allons dans tel endroit ( pour faire la sorcelle - rie )! ", avec lui, on ne devait pas craindre quelque chose...

L'image de ce chef de file correspond en effet à celle de l'Asuzoa du rite So que Tsala décrit ainsi: " L'Asuzoa doit être un gaillard de bonne taille, solide et hardi, capable de vaincre les obstacles placés sur son passage. " <sup>1</sup>

Dans la société de mgbül il y a encore celui qui joue le rôle, pourrait-on dire, d'avocat de ministère public, chargé de demander la sentence à mort pour tel ou tel individu. Le rôle ne peut être joué que par des sorciers s'évérant très méchants. Ce personnage rappelle le Zomolo du rite So ainsi que le Nnom-Ngi du rite Ngi. Le premier était chargé d'exposer au public les fautes des candidats avec toutes leurs circonstances aggravantes et d'exiger les sanctions appropriées. Le deuxième était un personnage terrifiant qui exigeait des épreuves très dures pour les récipiendaires <sup>2</sup>.

On pourrait finalement tracer un parallélisme entre le Zogo du

- 
1. TSALA (Th.), Mœurs et coutumes des Ewondo, Etudes Camerounaises, n° 50, 1950, p. 41. Voir aussi: ibid. p. 49 et 53.
  2. Les enfants evuzök désignent avec le nom de Nnom-Ngi aux personnes qu'ils craignent comme, par exemple, à celui qui pratique la circoncision dans le pays.

rite So et le paime, c'est-à-dire le profane en sorcellerie. Celui-ci, ne possédant pas l'avy, ne peut être considéré, certes, comme membre de la société nocturne de ngbül. Mais cependant, les sorciers ont le pouvoir de s'approprier son corps et de l'amener sans qu'il le sache dans une cour de ngbül où il fait l'objet des brimades des sorciers. Dans le rite So, le plus faible des récipiendaires était appelé Zogo. Il était le souffre-douleur qui devait se mettre au service de tous et de chacun. On lui imposait les charges les plus humiliantes. Il devait mâcher du piment par pure brimade. On l'obligeait à se mettre à plat ventre pour offrir son dos en siège à un camarade...<sup>1</sup>. Comme nous le verrons plus loin, le paime fait l'objet de railleries tant le jour que la nuit<sup>2</sup>.

2.3.2. Le processus d'un acte  
de sorcellerie.

Mgbül apparaît surtout comme le miroir des tensions internes et externes de la société diurne, car, comme nous l'avons déjà dit, mgbül est un monde imaginaire qui a cependant ses racines dans le réel. Ceci est vrai particulièrement au niveau de ses actes. En effet, dans cette société nocturne il n'y a pas de génération spontanée. Tout acte de sorcellerie a pour origine un conflit réel. Les Evuzòk affirment ce principe par les dictons suivants:

adzo	latari	ai	amos	ndò	lakè	mana
conflit	il-commence	avec	jour	alors	il-va	finir

ai	alu.
avec	nuît.

- Un conflit commence au jour, il finit la nuit.

1. TSALA (Th.), Mœurs et coutumes... Op.cit. p.59,  
2. Voir plus loin: chapitre II ( 2.3. ).

Ce dicton traduit généralement la menace d'un règlement de comptes par des moyens relevant de la sorcellerie.

Un autre dicton encore:

adzo	lakö	fianga	dili	layisugalan	abo.
conflit	il-va	plaisante-	voici	il-terminera	mal.
		rie			

- Un conflit commence par une plaisanterie et voilà qu'il termine par un malheur.

Les deux dictons se complètent. Le premier montre le passage d'un conflit de la société diurne à la nocturne; le deuxième, la transformation qualitative du conflit. Ainsi donc, tout acte de sorcellerie se présente comme un processus qui se déclenche dans la société diurne, se développe dans la société de ngbül, et, enfin, se manifeste par ses graves conséquences à nouveau dans le monde réel. Analysant certains cas typiques de sorcellerie, on peut deceler les repères qui marquent les jalons les plus importants de cette progression.

### 2.3.2.1. Le prétexte.

D'après l'image nocturne de ngbül, le sorcier est un être avide de sang et de chair humaine. Pour satisfaire les désirs de son eye, il doit provoquer les autres sorciers pour les pousser à se rendre sur leur champ de bataille, ngbül, et se battre jusqu'à la mort. D'après l'image diurne, le sorcier est l'homme à esprit balliqueux qui se saisit de n'importe quel prétexte pour provoquer un conflit. D'après les règles de ngbül, ce prétexte, akalaga en owondo, est une condition indispensable à tout acte de sorcellerie:

bayem	bawoo	kik	owowoo	sé	no
sorciers	ils-ne-tuent-pas		tuerie-sans-	à-moins	que
			cause		
nguma	akalaga	anö.			
entier	prétexte	il-existe,			

La prudence conseille de ne pas se laisser prendre par celui qui se conduit ainsi. Un vieux evuzòk nous fit cette confidence sur sa conduite vis-à-vis de ceux qui cherchent un prétexte quelconque pour entamer un conflit:

" Jadis, au temps de nos pères, on faisait ainsi: si tu vois venir ton frère le soir pour t'emprunter quelque chose, même si tu n'as qu'une seule, tu la lui donnes car il est certain qu'il vient pour faire de la sorcellerie chez toi. Faites attention: car celui qui vient à cette heure-ci, c'est un homme qui a l'évu matom. Mon père m'avait conseillé d'agir de la façon suivante: si par exemple je suis un fumeur de tabac et il ne me reste qu'une seule feuille, si vers la tombée du jour, un homme ou bien une femme vient chez moi et me dit: " Donne-moi du tabac...!", je prends la feuille, je la divise en deux, et je lui donne un morceau. C'était un conseil de mon père. C'est ainsi donc que je ne refuse jamais de prêter quelque chose le soir. Ma femme, elle agit comme moi soit qu'on vienne lui demander du sel, soit qu'on vienne lui demander une autre chose. Il est certain que dans cette façon d'agir du visiteur il y a un prétexte pour faire de la sorcellerie... "

Rappelons que la tombée du jour est considérée comme le moment propice aux activités des sorciers. En fait, les Evuzòk évitent toute querelle à partir de ce moment.

#### 2.3.2.2. Le conflit.

On sait l'importance que les Beti attachent aux conflits et à leur règlement. Il n'est pas rare qu'un conflit soit au point de départ de tout acte de sorcellerie et qu'il soit transféré à la société nocturne de ngbèl avec l'appareil judiciaire de la société diurne. Les Beti font de l'hostilité la source de tout désordre y compris celui de la sorcellerie. Ce principe est annoncé ainsi par les Evuzòk:

ngbèl	enè	nala !	esikik	vè	na
sorcelle-	elle-est	ainsi!	elle-n'est-	seulement	ainsi
rie			pas		

akëya            fò,            yakë            ai            bitòm.  
elle-est-        vrciment,    elle-part      avec        disputes.  
déjà-partie

- Il n'y a pas de sorcellerie sans cause,  
elle commence toujours par des conflits.

Toutes les tensions et situations conflictuelles, toutes les oppositions et contradictions, toutes les hostilités peuvent être projetées dans le monde de ngbël:

2.3.1.2.1.: conflits de parenté : ngbël est le miroir des conflits structuraux relevant du système de parenté beti. Ainsi, par exemple, il n'est guère probable que des actes de sorcellerie soient attribués à l'oncle maternel contre les fils de sa sœur. La naissance matrilocale qui est le cas chez les Beti au moins pour le premier des enfants est en principe une garantie pour que l'evu réveillé<sup>1</sup> à l'enfant soit à dominante sociale ( T2 ). Dans les contes beti on trouve souvent le cas du neveu qui part chez son oncle maternel pour y chercher un bian akuma qui puisse renforcer son evu afin d'obtenir des richesses ( akuma ). Par contre, dans certains contes lorsque la femme part accoucher chez la sœur de son mari, celle-ci réveille au nouveau-né un evu du type T1 à dominante antisociale. Les conflits avec la sœur du père ainsi comme avec la mère du père sont théoriquement plus possibles. Ainsi, par exemple, il est significatif que l'on défende à tout jeune enfant d'aller faire la pêche avec les femmes de la famille lorsque la mère est absente. Les parties de cette classe de pêche sont considérées comme des circonstances très favorables pour rendre antisocial l'evu de l'enfant<sup>2</sup>. Également, la grand-mère mangeant ( par sorcellerie ) les enfants de sa bru est un thème très fréquent dans la littérature orale beti.

---

1. Voir plus loin: chapitre III ( 3.2.1. et 3.2.3. )

2. Voir plus loin: ibid. ( 3.3. )

Les tensions et les conflits nés des alliances ont également une répercussion au domaine de ngbül. Les épouses en tant qu'étrangères sont facilement accusées de pratiquer la sorcellerie. On parle de batailles entre les sorciers evuzòk et les sorciers ngoe et enoha. Or, les Evuzòk épousent de préférence les jeunes filles de ces deux mayòh qui sont les Beti les plus proches géographiquement. Les faits cités plus haut <sup>1</sup> nous paraissent significative. Les

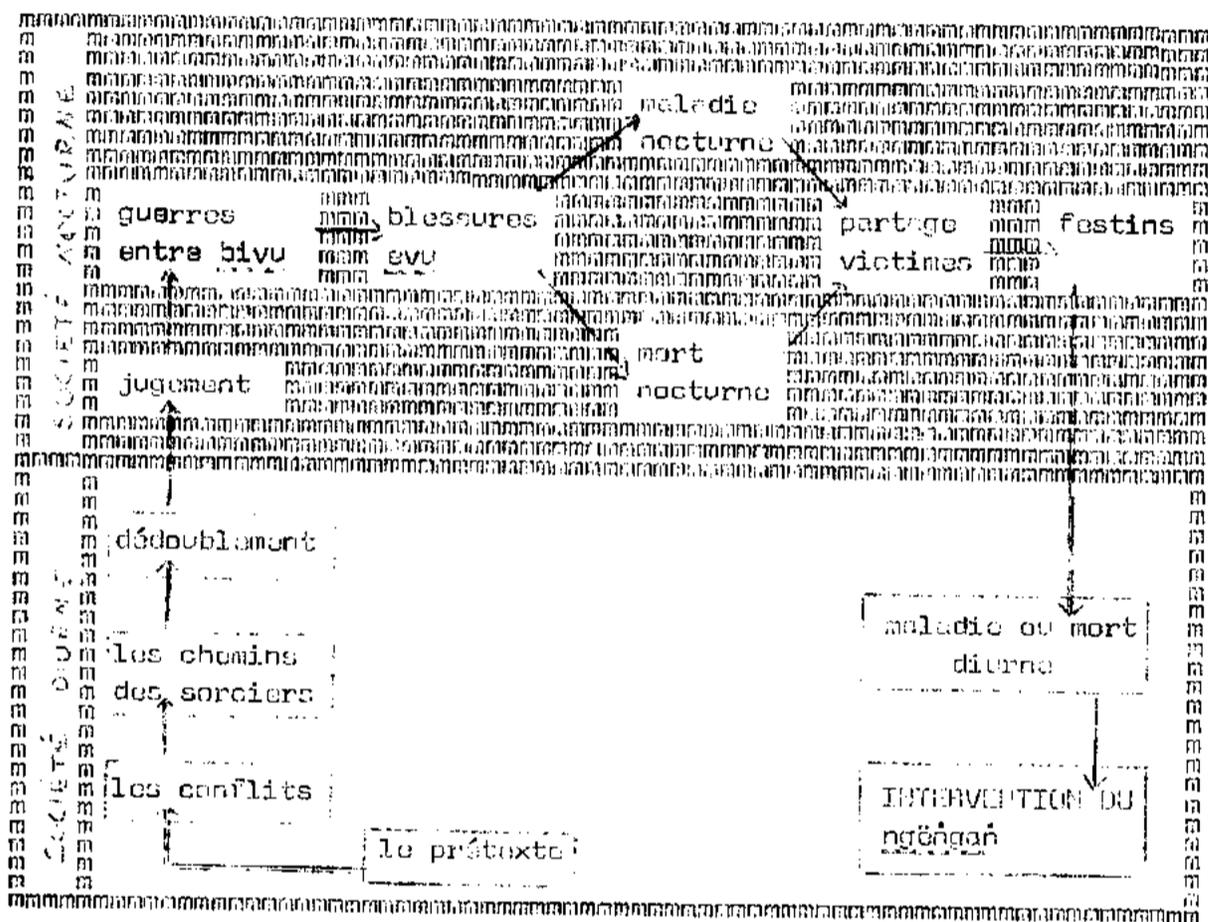


Schéma du processus d'un acte de sorcellerie.

ngoe, dit-on, volent les richesses des Evuzòk et entraînent la boue de leur pays chez ces derniers. Ce genre de vol, ou plutôt d'échange, ne serait-il pas une forme symbolique d'exprimer le rôle de la sorcel-

1. Cfr. supra: 89-90.

lerie dans ces alliances matrimoniales, les richesses signifient le montant des dots, la boue étant le symbole des femmes données en mariage ( femme = terre = humidité = eau = boue ) ? Les sorciers evuzòk, dit-on encore, apportèrent de chez les Enohe la courge ( ngòn ) cucumerops edulis. Or, on sait que la courge joue un rôle très important dans les thérapeutiques rituelles en rapport avec le thème de la fécondité.

On pourrait se demander si le fait d'apporter de la boue alors qu'on vole des richesses, ne traduit pas aussi une plaisanterie. En fait, entre les Evuzòk et les Ngoo existe une parenté à plaisanterie, awuso, née du fait que les deux ayòh célébraient autrefois le rite d'initiation so ensemble. Ainsi, notre deuxième hypothèse serait que la contrepartie du vol, la boue, exprime en quelque sorte au niveau de la société nocturne de ngbèl, les rapports à plaisanterie existant entre l'un et l'autre ayòh, tout rapport à plaisanterie comportant un aspect latent d'hostilité.

2.3.2.2.2. Conflits entre tribus: Les Bassa sont les premiers voisins des Evuzòk. Lorsque les Evuzòk étaient parvenus à la vallée de Nsola, celle-ci était occupée par les Bassa qu'ils repoussèrent vers le nord et vers le sud. Depuis, l'hostilité règne entre les deux groupes ethniques. Soulignons que les Bassa ne sont pas des Neti. Ils entrent donc dans la catégorie des étrangers. Les alliances matrimoniales entre les deux ethnies sont plutôt rares. Très souvent, les conflits de voisinage et d'hostilité tribale sont transférés au monde nocturne de ngbèl. Les accusations mutuelles de pratiquer la sorcellerie sont monnaie courante. Les sorciers bassa, affirment les Evuzòk, se transforment en éléphants pour détruire les plantations vivrières de ces derniers. Leur sorcellerie est considérée très puissante en particulier à cause des vers ( minsòh ) qu'ils jettent contre les Evuzòk, provoquant des maladies très graves allant jusqu'à la mort. Ces vers sont appelés minsòh mi mvele, mvele étant le nom que les Neti donnent aux Bassa.

2.3.2.2.3. Conflits se rapportant aux échanges et aux prestations: la non observance des règles qui régissent ce chapitre de la vie sociale *evuzòk*, est particulièrement apte à être prise par les sorciers comme prétexte pour provoquer des conflits qui auront leur dénouement à *ngbèl*. Ainsi, par exemple, une dette non remboursée est considérée comme un acte délibéré pour entraîner les créanciers à prendre leur vengeance au niveau de la société nocturne. Egalement, on considère comme une provocation la non observance des lois claniques sur le partage.

2.3.2.2.4. Conflits se rapportant au thème de la fécondité: la mort prématurée d'un enfant, un accouchement dystocique, la stérilité d'une femme...etc..., peuvent être source de conflits dans la société diurne et prétexte pour des actions de sorcellerie dans le monde nocturne. Il faut souligner que les taux de stérilité et de morts infantiles sont très élevés dans la région de Nsala.

2.3.2.2.5. Conflits entre générations: les tensions entre vieux et jeunes peuvent aussi être source de conflits et d'accusations mutuelles de sorcellerie. Les vieux sont souvent accusés par les jeunes de participer au monde de *ngbèl* et d'être doués de pouvoirs très grands. Il est important de souligner qu'aujourd'hui ils sont accusés d'empêcher le progrès dans le pays. Ainsi, par exemple, on attribuait aux vieux sorciers *evuzòk* de s'opposer - au niveau toujours de *ngbèl* - à la construction de la route qui devait ouvrir le pays vers Bipindi, Lolodorf et Kribi.

Les conflits créés par le changement sont transférés également au niveau de *ngbèl*. L'apparition d'une économie de marché avec l'introduction de la monnaie, de la culture cacaoyère, de certains produits de consommation, etc..., a bouleversé sans doute la vie du pays. De cette nouvelle vie économique, se détachent différentes classes ou catégories de planteurs: l'élève-plantateur ( *siè* ), le petit planteur, et le grand planteur. Cette nouvelle stratification de la société bien que

timidement commence à créer des nouvelles tensions et conflits qui se traduisent le plus souvent par un certain esprit de concurrence, par des jalousies, par l'accroissement de biens de prestige chez certains planteurs... Cette nouvelle situation a été intégrée dans le système beti de sorcellerie par l'adoption et adaptation de la magie du Kòh provenant des tribus côtières ( Douala, Batanga... ). Les Evuzòk soutiennent que le Kòh est étranger aux Beti, qu'il fut introduit par les Européens ( donc par ceux qui introduisirent la culture cacaoyère ); que chez les Douala ( ville commerciale ) il y a les grands initiateurs. Les gens pensent que le Kòh est un pouvoir acquis dans une société secrète. La condition préalable pour devenir membre de cette société est de consentir à la mort d'un membre de sa propre famille. " Le candidat va chez un " ekoneur " ( néologisme fréquemment employé ) qui l'endort d'un sommeil hypnotique. Dans ses rêves, l'homme se voit dans un pays où l'argent coule à flots, où des serviteurs nombreux sont à son service. Un grand chef de plantation lui propose de lui donner tous pouvoirs sur l'exploitation à condition de livrer par exemple la vie de sa mère. Son premier mouvement est de refuser. A son réveil, l'Ekoneur lui dit: " Alors, tu es vu, tu sais ce qu'il te reste à faire ". L'autre demande un temps de réflexion et finit un jour par se décider " <sup>1</sup>. D'après les Evuzòk, pour entrer en possession du Kòh, il faut sûrement être un nnem, c'est-à-dire un sorcier possédant un cyu du type fl. Comme le nnem, il agit aussi au niveau de la société nocturne de ngbèl. La forme la plus courante de magie aux hommes consiste à leur enlever la vie et à les réduire en esclavage. Alors, ses victimes travaillent pour lui dans ses propres plantations, lui apportant de grandes richesses.

Le système du Kòh intègre sans doute des éléments tirés du nouveau modèle économique mis en place par la colonisation ( argent, richesses, plantation, pouvoir d'exploitation, esclaves... ). En fait, l'accusation d'avoir le Kòh est dirigée particulièrement contre les grands

---

1. BUREAU (R.), Ethno-sociologie religieuse des Douala et apparentés, Recherches et Etudes camerounaises, n° 7-8, pp. 141-142.

planteurs et, en général, contre tous ceux qui réussissent économiquement ( commerçants, fonctionnaires... ). Le Kòh traduit donc au niveau de ngbùl les tensions créées par l'apparition d'une stratification nouvelle de la société, qui sont déjà l'annonce d'une lutte entre classes sociales. L'importance de ces tensions est mise en évidence par un bref article du Conseiller Municipal de Bidjoka apparu dans le Bulletin ronéotypé de la Commune Rurale de Lolodorf au cours de l'année 1958 dont voici quelques passages:

" Depuis un certain temps, les originaires des villages de deux groupements Ngumba se disent menacés par les sorciers de " Kòh " qui ont, non seulement le pouvoir de jeter le mauvais sort sur les autres, mais aussi les tuent miraculeusement... "

....

" Je veux m'expliquer sur ce que j'ai pu constater. Bien des hommes envieux des autres, désirent leur situation et souhaitent par tous les moyens des malheurs à leurs voisins: ceux qui font un effort pour gagner leur pain quotidien. Le " Kòh " est donc possédé par une certaine catégorie de gens. Partout on cherche: tel notable détient le " Kòh ". Le jour où le professeur (1) va venir on va le battre, dilapider ses biens et on ne le laissera que complètement nu. Des ennemis se préparent à former d'autres ennemis pour se soulever contre tel honnête homme, tel chef... Si on pouvait laisser le temps à ces cruautés de se faire voie, le pays vivrait au moins un an de guerres fratricides et on verrait même des gens enterrés vifs... "

....

" A tous les paresseux qui emploient tout le temps à ces causeries imaginaires, je les inviterai à se mettre au travail parce que le bon travail dissipe les mauvaises pensées et un cultivateur qui vient des champs n'a le temps que de vous parler de son travail... "

Nous pouvons imaginer facilement les réactions des gens devant les propos du Conseiller Municipal de Bidjoka: lui-même sera accusé de posséder le Kòh. Nous avons vécu de telles situations. Un jour, un prêtre catholique prêcha en chaire contre les accusations visant un

---

1. On appelle " professeur " les dépisteurs des possesseurs du Kòh.

grand planteur de pratiquer la sorcellerie kòñ. Les chrétiens contestèrent le sermon. D'après eux, prendre la défense du grand planteur était un acte antisocial et le signe que le prêtre lui-même possédait le kòñ car en effet seulement les sorciers enlèvent de l'importance aux actes de sorcellerie.

2.3.2.3. Les chemins de mgbül.

Les Evuzòk insistent beaucoup sur les " chemins " de mgbül. En effet, tout acte de sorcellerie suit ses propres lois. Les témoignages suivants montrent d'abord l'opposition entre la société diurne et la société nocturne: chacune a ses lois; chacune a ses propres moyens. Ils évoquent aussi le passage d'une société à l'autre. On ne part pas à mgbül de la même façon qu'on entreprend un voyage durant le jour. Le passage du monde sensible au monde invisible de mgbül se fait par le dédoublement de la personne du sorcier de façon que seul l'évu séparé de son corps peut s'y rendre<sup>1</sup>:

eyòr	mod	akù	a	mgbül	akù	kik
quand	homme	il-part	à	société-	il-ne-part-pas	sorciers

okükü.	Mgbül	yabülü	biyòñ,	yabülü
départ-quelconque.	Société-	elle-a	temps,	elle-a
	sorciers			

mazen.  
chemins.

- Lorsqu'une personne part faire la sorcellerie dans le monde de mgbül, elle ne part pas n'importe comment. Mgbül a des moments propres et ses propres chemins.

C'est encore dans le même sens qu'on dit:

mgbül	yabù	kik	na:	obwai	fè
société-	elle-ne-fait-pas	ainsi:		tu-pars-	vraiment
sorciers				brusquement	

---

1. Voir plus loin: chapitre V ( 3.4. )

vë	na	matam	kë	a	ngbël
seulement	ainsi	-je-pars-quand-	même	à	société-
					sorciers

ana	okë	vë	nkëan	vë	nkëan:	mondè :
aujourd'hui	tu-vas	seule-	allant	seule-	allant:	jamais:
		ment		ment		

bakë	ai	mezen.
on-va	avec	chemins.

- On ne part pas brusquement à ngbël de façon que lorsque tu dis: " je pars ", tu pars pour toujours, non! Pour se rendre à ngbël on suit ses propres chemins.

2.3.2.4. Les jugements de ngbël.

Tout conflit est rapporté auprès du chef de ngbël. La victime - au niveau de la société diurne - accuse celui qui a provoqué le conflit. En ce qui concerne la forme, les jugements de ngbël ne sont qu'un double des jugements diurnes:

ngbël	yabëlë	mesoman	anë	mbul	bia
société-	alle-a	accusations	de-la-même-		nous
sorciers			façon-que		

biasoman	bod	ai	amos	a	mol
nous-accusons	hommes	avec	jour	contre	homme

abëlë	wa	dzom.
il-a	toi	chose.

- De même que nous accusons dans notre société diurne celui qui nous a volé quelque chose, de la même façon à ngbël il y a des accusations.

Mais en ce qui concerne le contenu, les jugements de ngbël sont

la négation de toute justice car à proprement parler il n'y a pas de justice. Le chef de mgbël tranche les litiges dans ce sens qu'il donne le feu vert pour qu'une lutte à mort soit engagée entre les parties en litige:

mgbël	enë	fë	na	mbol	wayen	fë	na
société-	elle-est	aussi	que	comme	tu-vois	aussi	ici
sorciers							

ngë	mabëlë	mod	dzom	dzio,	akë	me
si	j'ai	homme	chose	sienne,	il-va	moi

soman	në	akë	nòñ	ngul	abë	nkukuma,
accuser	afin	il-va	prendre	force	chez	chef,

- A mgbël on procède de la même façon que l'on procède ici ( dans la société diurne ): si je retiens une chose de quelqu'un, celui-ci ira m'accuser chez le chef pour obtenir l'autorisation ( pour réclamer ce que lui appartient )

c'est donc à l'image des tribunaux coutumiers que le chef de la société de mgbël reçoit les accusations d'un sorcier contre un autre. Dans ces tribunaux, on décide également les actions que les sorciers doivent entreprendre; on juge ceux qui n'observent pas les lois de mgbël comme par exemple les lois concernant le partage des vicitmes <sup>1</sup>; on prononce les sentences de mort...etc... C'est tout le système des conseils claniques qui apparaît transposé et renversé. Il semble qu'on projette dans ces tribunaux imaginaires toute la cruauté et tous les excès d'abus du pouvoir que l'on conteste parmi les chefs de la société diurne. Ce qu'on dit du chef de mgbël, on n'oserait pas l'affirmer trop ouvertement du ntsik ntol, le juge des conseils claniques:

nkukuma	mgbël	nñe	anë	adzo	na
chef	société-	c'est-lui-qui-est		il-dit	que
	sorciers				

---

1. Voir plus loin: 2.3.2.7.

tögë	fë	ai	mod	mfë	abada	fed,
	- sans -		homme	autre	il-fait-de-	répondre.
					nouveau	

- C'est le chef de mgbël qui est le " Je-dis-que... " (1), sans que personne puisse le contester.

#### 2.3.2.5. Les actions de mgbël.

Les actions attribuées aux sorciers sont multiples. Rappelons que le but de leurs actes consiste à provoquer le mal et la mort au niveau du réel. Tout acte a pourtant une double face. D'une part, la mise en oeuvre qui se déroule toujours au niveau imaginaire; d'autre part, l'apparition de ses conséquences dans le monde du réel. Ainsi donc, la mort, la maladie et tout autre malheur attribué aux sorciers, se réalisent en deux temps. D'abord on tue quelqu'un, on détruit une plantation, on rend stérile une femme...etc., dans le monde imaginaire de mgbël. Ce n'est qu'après quelques jours que toutes ces actions font leur apparition dans le réel.

Par rapport aux acteurs, on peut distinguer deux types d'actions. Les premières sont envisagées sous forme de guerres entre sorciers ou, plus exactement, entre les bivu des sorciers après avoir subi le phénomène du dédoublement. Le deuxième type est envisagé plutôt sous forme de brimades auxquelles les sorciers soumettent les personnes dépourvues d'evu ( mmimie ) en sorte que ceux-ci ne sont pas des sujets passifs ignorant complètement le mal qu'ils subissent. Ces deux types d'actions sont également différentes par leur gravité. Les guerres entre sorciers entraînent facilement la mort d'une des parties, tandis qu'il s'avère très difficile et très dangereux que le sorcier pousse ses brimades contre le mmimie jusqu'au point de le tuer. Ceci entraînerait la mort du sorcier et des membres de sa propre famille. Comme le dit E. Orti -

---

1. Madzo ne...: " je dis que... ". Formule par laquelle l'orateur commence son discours attirant ainsi l'attention de l'auditoire.

gues " la relation du sorcier à sa victime est instable et peut basculer par inversion des rôles " <sup>1</sup>. Cette inversion dans les rôles d'agresseur et agressé existe chez les Evuzòk dans ce sens que le sorcier porte jusqu'à un niveau extrême son rôle d'agresseur. C'est le cas de ses brimades avec le mmimiè. C'est le cas aussi du sorcier qui se rend malade à cause des excès de chair humaine mangée durant la nuit.

Les guerres invisibles de mbël que l'on appelle bita bi mbël, sont le dénouement des conflits réels entre sorciers. Leur description se fait dans les mêmes termes que les luttes diurnes. Ainsi, on parle d'embuscades, d'attaques par surprise, de tambours qui transmettent l'annonce de la victoire, d'armes et de blessures, de partage du butin...

Voici un texte parmi autres faisant référence à certains détails de ces guerres de mbël:

osusua avant	bita guerre	batari ils-commen- cent	boe casser	ngam <sup>2</sup> mygale	ngö si	
mod homme	te cot	ayean il-doit	wu. mourir.	Eyòh Quand	babò ils- font	hm donc
bita guerre	babölè ils-ont	mekòh lances	ai et	fa machette	mbël; société-sorciers	
bevök autres	bala ceux-ci	babölè ils-ont	fò vraiment	fè aussi	mengal fusils	ya que
baloe ils-appel- lent	na ainsi	" ngal " fusil	mendumba " coup-de-poing".			

- Avant de commencer une guerre, les sorciers consultent la mygale pour savoir si la victime doit mourir ou non. Lorsqu'ils font la guerre, ces sorciers empoignent les lances et les machettes de mbël; d'autres empoignent les fusils que l'on appelle " ngal mendumba ".

1. ORTIQUES (M.C. et E.), Oedipe africain, Plon, Paris, 1966, p.234.  
2. Boe ngam: " consulter l'oracle ".

En fait, c'est par référence au monde culturel que les armes de guerre de mgbël sont désignées: le tambour ( nkul mgbël ), les lances ( mekòñ me mgbël ), les machettes ( fa mgbël ), les fusils ( ngal mgbël )... Mais dans leur réalité matérielle, toutes ces armes appartiennent au monde de la nature: le dos voûté d'un crabe sert de tambour; les feuilles blessantes de certaines plantes comme l'Ova<sup>1</sup>, l'Ozozòñ-kombe<sup>2</sup> et la canne à sucre, servent de machettes; d'autres végétaux épineux comme l'arbre Dongo<sup>3</sup> et la plante Obudu<sup>4</sup> sont employés comme des lances ou comme des fusils.

Le ngal mendumba est un petit instrument pointu comme une aiguille que le sorcier jette contre un autre sorcier ou bien contre un mmimie. Cet instrument provoque une hémiparésie incomplète frappant une moitié latérale du corps.

En fait, le ngal mendumba n'est qu'une variété des petits instruments pointus que l'on désigne par le nom plus générique de minsoñ mialuman<sup>5</sup>. D'après les descriptions populaires, on imagine les sorciers se promenant invisiblement dès le coucher du soleil pour déposer ces petits minsoñ dans la nourriture, la boisson, les sources... de leurs victimes. Mais surtout c'est dans les luttes entre sorciers qu'ils sont utilisés:

mgbël	ndzò	enè	masu	bita	mesè	tò
société-	c'est-	elle-est	sortes	guerres	toutes	même
sorciers	elle-que					

bita	<u>bialuman</u> , <sup>6</sup>
guerres	ayant-la-propriété-de-piquer.

- C'est dans la société mgbël où toutes les formes de guerre sont possibles, même la guerre des jeteurs de minsoñ.

- 
1. Scleria barteri Boeck de la famille des Cyperacées.
  2. Solanum torvum Swartz de la famille des Solanacées.
  3. Fagara macrophylla Engl. de la famille des Rutacées.
  4. Paspalum conjugatum Berg. de la famille des Graminées.
  5. Cfr. supra: p. 100
  6. Luman : " combattre, faire la guerre.. " ou bien " avoir la propriété de piquer "

Ces minson ont la propriété de piquer ou de s'enfoncer dans l'evu du sorcier ou bien parfois dans le corps de celui qui n'a pas d'evu. Leur emploi est attribué en particulier aux tribus voisines ou étrangères avec lesquelles règne une certaine hostilité, comme par exemple les Bassa, les Hausa et les Damileké.

Tous les instruments utilisés par les sorciers dans les guerres de mgbél, provoquent des blessures dans l'evu des victimes. Ces blessures sont appelées meven me mgbél par les Evuzòk. Elles entraînent une diminution de force vitale et un amoindrissement de la force magique chez le sorcier qui, dévitalisé, au bout de quelque temps, est atteint d'une maladie grave allant jusqu'à la mort. En général, la présence d'un affaiblissement physique, les vomissements et crachats de sang, etc... sont considérés comme des symptômes visibles de ces blessures invisibles. Elles sont un thème fondamental dans le domaine des thérapeutiques rituelles des mingèngan.

Les actions que l'on attribue aux sorciers recouvrent différents domaines:

2.3.2.5.1. Le domaine agro-économique . Les sorciers peuvent se métamorphoser en formes animales et se rendre ainsi aux plantations vivrières pour les dévaster. D'où la nécessité de protéger les champs avec des rites appropriés <sup>1</sup>. Les sorciers peuvent également faire pourrir par exemple les fruits d'une plantation cacaoyère transportant par la suite leur qualité dans leurs propres plantations. C'est ainsi qu'on explique le fait - apparemment incompréhensible - de voir fructifier la plantation de quelqu'un tandis que celle de son voisin pourrit. Dans une assemblée de mgbél, les sorciers d'une cour peuvent décider écorcher les têtes de bétail d'une autre cour. C'est ainsi que la mort du bétail peut être interprétée. Dans ce cas, on suppose que la mort physique est précédée d'une autre mort au niveau de mgbél. Le domaine de la chasse fait aussi l'objet des actions des sorciers: ils déclenchent hors du temps les pièges tendus par les

---

1. Voir plus loin: chapitre IV ( 4.2. )

chasseurs. Parfois, ils le font pourrir le gibier dans le piège, ou bien encore, ils le font s'évader. Ainsi donc tout le monde des techniques d'acquisition: agriculture, chasse, pêche... se trouve menacé par les sorciers.

2.3.2.5.2. Le domaine culinaire. Les Evuzòk racontent qu'un sorcier bassa appelé Menden se transformait en éléphant et faisait disparaître les paniers que les femmes evuzòk plongeaient dans les rivières pour y faire tremper le manioc. Ce sorcier fut mis à mort dans une guerre de ngbèl par un sorcier evuzòk plus puissant que lui. Mais surtout on est porté à attribuer aux sorciers des actes visant l'empoisonnement de la nourriture et de la boisson par des mehian doués d'une vertu maléfique capable de rendre grièvement malades les consommateurs. Ceci fait que les parents défendent leurs enfants d'accepter de la nourriture des personnes soupçonnées de posséder un ovu du type T1. Les mehian de ce genre les plus adroits reçoivent le nom de ngal mendumba dont le sens a été expliqué plus haut <sup>1</sup>. Un autre exemple est celui du bian appelé akoe-esòk que les sorciers déposent dans les sources pour provoquer chez tous ceux qui boivent de ces sources des maladies hépatiques <sup>2</sup>. Le sorcier possédant la magie du Kòñ recourt souvent au domaine culinaire pour frapper ses victimes <sup>3</sup>.

2.3.2.5.3. Le domaine de la sexualité et de la fécondité. Parmi les actes attribués aux sorciers un bon nombre sont en rapport avec le thème de la fécondité. La stérilité, les fausses couches, la mort prématurée des enfants, les accouchements dystociques...etc.. occupent une place importante dans le système de sorcellerie du peuple evuzòk. Ainsi par exemple, les sorciers peuvent enlever de force l'enfant du ventre d'une femme enceinte <sup>4</sup>. Après quelques jours, la femme enceinte aurait une fausse couche tandis qu'une autre femme ( que l'on accusera d'être sorcière ) deviendrait enceinte. Ils

---

1. Cfr. supra: p. 109.

2. Cfr. MALLART (L.), La Médecine... op. cit. p. 126.

3. Voir plus loin: chapitre VI ( 6.2.1. )

4. Fadi môn abum.

peuvent aussi empêcher pendant des années qu'une femme qui se croit enceinte accouche dûment. La stérilité peut être provoquée par différents moyens comme par exemple par l'inversion sexuelle. En effet, une femme sorcière peut prendre l'apparence d'un homme. Ainsi transformée, elle cherche à avoir des rapports sexuels avec une autre femme. Alors, avec son faux pénis, elle touche l'appareil génital<sup>1</sup> de cette femme en la rendant stérile. C'est ainsi que parfois en face de certains cas de stérilité on dit " e mininga ñò abomboya e mgbül ", c'est-à-dire " cette femme a déjà couché à mgbül ".

2.3.2.6. La manducation des victimes.

Le thème le plus fréquent du monde imaginaire de mgbül est celui de l'anthropophagie. Si la dévitalisation de la victime commence avec les blessures dont nous avons déjà parlé, elle se parfait lors des repas anthropophagiques de mgbül. Que le sorcier soit un meurtrier mangeur des vies humaines ne fait de doute pour personne. C'est même une des activités principales qui caractérisent les différents bivu du type T1. Dans nos entretiens avec nos informateurs evuzòk nous avons recueilli des expressions comme les suivantes:

evu	osikik	ai	ngum	mod:	yadi	fò
evu	il-n'est-	avec	entière	personne:	il-mange	réellement
	pas					

mod...  
homme...

- l'evu n'épargne personne: il ne mange que des hommes...

Ou bien encore:

Mod	evu	adi	vò	bod;	adi	meki
Homme	evu	il-mange	que	hommes;	il-mange	sang

ai	minson	miben...
et	chairs	mênce...

---

1. Minkòl mi bòn , littéralement " les cordes des enfants ". C'est ainsi qu'on désigne l'appareil génital interne de la femme.

- L'homme en possession de l'evu ne mange que des hommes. Il se nourrit du sang et de la propre chair humaine.

Mais les Evuzòk affirment explicitement que ces repas anthropophagiques ont lieu au niveau du monde invisible de mgbül où seulement l'evu des sorciers a accès:

e	mod	omen	abölö	evu	akara	di
l'	homme	lui-même	il-a	evu	il-a-	manger
					l'habitude	
byem		bisö	ya	bed	bakara	di;
choses		toutes	que	hommes	ils-ont-	manger;
					l'habitude	
evu		dzie	yadi	vö	bed...	
evu		son	il-mange	que	hommes...	

- L'homme possédant l'evu, lui-même ( en tant qu'homme de la société diurne ) mange la même nourriture que les autres hommes. Son evu par contre ne mange que des hommes...

Cette distinction nous semble fondamentale pour remettre à sa propre place les fausses accusations d'anthropophagie que l'on trouve souvent dans un certain genre de littérature.

#### 2.3.2.7. Le partage des victimes.

De même que dans la société diurne le repas est un acte communautaire, dans la société de mgbül les sorciers se réunissent pour partager ensemble la chair de leurs victimes. Parfois, le repas groupe les sorciers d'un même clan ou d'une même famille; parfois, il réunit les sorciers de différents clans ou familles. Mais, dans tous les cas, ces repas sont régis par une même loi: celui qui participe au partage d'une victime et mange sa chair, contracte de ce fait une dette, il

devra à son tour offrir une victime humaine pour la partager avec les mêmes sorciers. Lors d'un repas, chaque invité reçoit une partie de la victime que l'on appelle edzo mod ou bien enam mod<sup>1</sup>, edzo et enam signifient les différentes parties d'un animal lors d'un partage, désignent ici les différentes parties de la victime humaine. Après un repas, les sorciers qui l'ont organisé iront dans les cours de leurs invités pour exiger qu'ils paient l'enam bod qu'ils avaient mangé. Ainsi, la loi de la réciprocité des échanges appliquée au monde de ngbël entraîne les sorciers dans un circuit sans fin de dons et de contre-dons de vies humaines. Cette loi est transférée au monde nocturne mais de façon que ses fonctions sont renversées. Elle ne sert plus à freiner l'hostilité et à créer la cohésion sociale, mais au contraire à alimenter la destruction de la vie humaine. Lorsqu'un sorcier se refuse à payer la chair humaine qu'il a mangée chez les autres, il est traduit dans l'assemblée de ngbël et condamné à mort. La dette contractée est appelée en ewondo ndon ngbël. C'est à cette dette que l'on fait référence lorsque dans une querelle on dit:

dze	wadañ	me	bò	nola ?	Ye	mabälö
quoi	tu-dépasse	moi	faire	ainsi?	Est-ce-que	j'ai
wa	ndon ?					
toi	prêt ?					

- Pourquoi es-tu contre moi ? Est-ce que je te dois quelque chose ?

car le sorcier qui doit payer sa dette cherche provoquer un conflit pour le transférer au monde nocturne de ngbël et pouvoir ainsi offrir aux convives sa propre victime.

Quelques jours après que les querres et les blescores, la mort et le partage des victimes, ont eu lieu au niveau de ngbël, leurs conséquences commencent à se faire visibles au niveau du réel. Il n'est

---

1. Edzo: " membre " ; enam: " bras ou patte de devant " ; mod: "homme"



Egalement, au niveau des techniques alimentaires, on remplace le cuit par le cru, les produits de la chasse, pêche et agriculture, par la consommation de chair humaine...

Au niveau des rapports sexuels, on voit remplacer l'hétérosexualité par l'homosexualité. Le thème de la fécondité dont la société diurne manifeste une très grande sensibilité, est, dans la société nocturne, renversé de façon que ses membres portent un intérêt spécial pour la mort des premiers germes de vie. C'est pour cette raison qu'une femme enceinte est toujours en danger:

eyòñ quand	mininga femme	aně elle-est	abum <sup>1</sup> ventre	awulu elle-ne-marche-	kik pas	etam; seule;
beyem sorciers	bawog ils-sentent	ñe elle	meñum, odeur,			

- Lorsqu'une femme est enceinte ne doit pas voyager toute seule car les sorciers sentent l'odeur.

Au niveau des rapports sociaux, l'image de l'homme vivant dans le groupe et pour le groupe, est remplacée par celle du sorcier de ngbèl qui, comme l'arbre Mebonga, vit tout seul. Également, la loi des échanges appliquée au partage des victimes, n'a plus comme but la cohésion sociale, mais l'engrenage d'un cycle indéfini de meurtres.

mmm  
 m       2.3.4. Ngbèl, société différente.     m  
 m  
 mmm

Mais cependant, ngbèl, est l'expression d'une transcendance

1. Dans le sens d'être enceinte.

nouvelle qui dépasse largement le monde de la culture. Ainsi ,  
pourrait-on dire que ngbël se présente comme une société différente,  
comme une meta-société qui, d'une part, conteste le mode culturel  
voulu par Nzame et, d'une autre, par la force de l'evu - créature  
de Nzame non destinée à la création culturelle - parvient à dépasser  
ce mode culturel. Le sorcier en effet apparaît doué de pouvoirs  
extraordinaires qui dépassent la condition humaine. Il a une connais-  
sance supérieure des choses: il connaît les choses du jour ainsi que  
celles de la nuit. Par cette double connaissance, il domine le temps  
de façon qu'il peut connaître l'avenir. Également, par le phénomène  
du dédoublement de sa personne, il domine l'espace: il peut voyager  
vers des régions lointaines. Le sorcier a le pouvoir de se transfor-  
mer en un animal et de manipuler les animaux à distance. Il peut masquer  
sa vraie personnalité en prenant le peau d'un homme sans evu ( mmimie ).  
Il manipule la force magique des végétaux et des autres éléments  
de la nature. Il sait attirer la chance, les richesses, le gibier,  
une femme, etc... Bref, par son evu il peut dépasser l'efficacité des  
techniques culturelles.

Ngbël est une notion très complexe. Comme nous venons de le  
voir, elle désigne la société nocturne des sorciers. Mais elle expri-  
me aussi toute réalité dépassant le cadre de la société diurne et en  
rapport avec l'evu.

2.4. LES BIVU DU TYPE 2 ( T2 )

Les différents bivu du T2 que nous avons analysé, nous rendent compte des particularités ou variations du commun pouvoir maléfique du sorcier antisocial. Tous ces bivu appartiennent au domaine de la magie dite noire.

Mais l'evu est une notion analogique qui recouvre une très vaste gamme de pouvoirs ayant la même nature et dont les différences spécifiques permettent de distinguer des personnages aussi opposés que le sorcier nnem et le magicien anti-sorcier ngöngan, le sorcier malfaiteur et tout homme doué d'un pouvoir magique quelconque au sens le plus large. Il est certain que parmi tous ses pouvoirs attribués analogiquement à la catégorie evu, celui du sorcier antisocial est le primus anologatus, c'est-à-dire celui en qui la catégorie evu se réalise le plus parfaitement. Ceci peut être prouvé par le fait que lorsque les Evuzòk parlent de l'evu, dans leur première approche, ils se réfèrent presque toujours à l'evu des sorciers. Alors, on pourrait se demander si le sens antisocial de la catégorie evu a été élargi métaphoriquement au pouvoir socialement sanctionné du contre-sorcier et des autres magiciens en vertu du caractère insolite commun à leurs activités respectives. Luc de Heusch qui se pose cette question en parlant des Mongo dirait qu'en effet " un enfant particulièrement clairvoyant a ( comme ) de l'evu " mais ce n'est pas l'evu des gens de mal " <sup>1</sup>. A notre avis, cet élargissement de la catégorie evu n'est pas une forme métaphorique de langage. Si chez les Beti, sorciers et magiciens sont tenus de posséder l'evu, c'est parce que celui-ci est considéré comme une puissance en principe qualitativement indifférenciée que l'on peut manipuler dans un sens - bénéfique - ou dans un autre - maléfique - par des moyens appropriés; d'où les différents types et sous-types et la possibilité de passer de l'un à l'autre. Ainsi donc,

---

1. HEUSCH (L.de ), Op. cit. p. 176 .



appelée asòdò. Mais il faut souligner tout de suite que pour ces habitants de la forêt, la chance n'est pas la manière favorable ou défavorable selon laquelle un événement se produit. Pour les Evuzòk " la chance est quelque chose de vivant, que l'on porte en soi sans l'avoir recherché, que l'on peut perdre facilement et qu'il est par conséquent très difficile de conserver et toujours malaisé d'acquérir, même par la magie " <sup>1</sup>. L'evu-bisye suscite des biens car il est porteur de la chance ou plutôt il est la chance elle-même:

e	dzom	baloe	na	evu-bisye	etou
cette	chose	on-appelle	ainsi	evu-bisye	elle-est

dzoe	na	asòdò,
nom	cinsi	chance.

- Ce que l'on appelle Evu-bisye c'est la chance.

Le récit d'un vieux evuzòk sur le rite nkoman mèn <sup>2</sup> pour façonner l'evu-bisye d'un enfant mâle, peut nous éclaircir le profil de cet evu:

Ce n'était pas possible que tous les hommes f annent l'evu

Il était nécessaire trouver un homme puissant <sup>3</sup>.

Parfois, chez nous les Evuzòk, ils étaient deux.

Si tu viens d'engendrer un enfant mâle

Et tu veux qu'il soit ton héritier,

Alors, tu pars chez ton frère et lui dis:

- " Façonne-moi l'enfant ? "

Il te demandera:

- " Quel evu veux-tu que je lui réveille,

Est-ce l'evu qui va à mghèl ?

---

1. KOSH (H.), Op. cit. p. 15.

2. Voir plus loin: chapitre III.

3. Le texte dit: ngom mad; ngom signifie " entier "

Est-ce l'evu bisye ? "

Tu lui diras:

- " Je veux que tu lui réveilles l'evu bisye

Pour qu'il soit mon héritier;

Et construise un village;

Et devienne une famille nombreuse... "

Alors, il s'en va prendre un nid de passereaux maçons;

Il revient avec le nid;

Il entre.

Puis, il part prendre le poisson mvon<sup>1</sup>;

Il s'en va faire la pêche à la ligne dans une rivière.

Il revient avec ce poisson.

Il entre.

Puis, il part prendre l'arbre Tombò<sup>2</sup>;

Il le prend.

Il revient avec cet arbre.

Il entre.

Puis, il part prendre la plante Sòdò<sup>3</sup> pour que les richesses soient durables dans les mains de l'enfant.

Il entre de nouveau.

Puis, il part prendre la plante Hgulkun<sup>4</sup> pour que son village soit florissant.

Il entre.

Il part prendre la plante (?) Feb<sup>5</sup> pour que toutes les richesses de pays parviennent activement dans son village.

Lorsqu'on a déjà fini de chercher toutes ces choses,

Alors, on les prépare dans une semoule à pépins de courge.

Lorsque l'enfant a subi les effets d'une purge,

Alors, on s'en va avec lui au pied de l'arbre Oven<sup>6</sup>.

On le fait assoir et on dit:

- 
1. Acanthoptérygien. Poisson à nageoire dorsale épineuse.
  2. Carpolobia lutea G. Don de la famille des Polygalacées.
  3. Pollia condensata C.E. Clarke de la famille des Comaulinacées.
  4. Fleurya sp. de la famille des Urticacées. Syn. de Fie.
  5. Non identifiée.
  6. Copaifera religiosa de la famille des Légumineuses-désalpinées.

- " Lorsque cet enfant <sup>1</sup> dira qu'il veut construire un village,

Il aura un village plein de richesses.

Arbre Ovañ...!

Comme personne ne peut pas t'arracher du sol,

Ainsi personne abolira son village.

Les richesses viendront d'un côté et de l'autre. "

Alors, l'enfant mange la sémoule <sup>2</sup>.

Une fois qu'il a fini de le manger,

On lui donne l'interdiction suivante:

- " L'evu qu'on vient de te réveiller ne doit pas partir  
à ngbël, si tu y vas, tu mourras...!

Tu as un evu qui doit faire ceci:

Il doit donner de la nourriture aux gens;

Il doit aimer les hommes... " <sup>3</sup>

---

1. Le texte dit: man kal, lit. " fils de la coeur ".

2. Préparée avec les pépins de courge, le poisson mvoñ et les hachis des plantes: cfr. supra.

3. Texte avondo: Angabë kik na bod besë bakom.

Angabë na ngum mod.

Anë mbol binë a Evuzök mu eyòñ zin bod babë bô bakom mën.

Nñe na obieya mën anë man fam

Wa na e mën wam ñe e ñe ayiligi eligi dzam.

Okë suan abë mañòñ, wa ni ñe na:

-- " Komo ma mën : "

Asili va na:

-- " Mayi na ma mavali ñe za evu ?

Ye evu yakü a ngbël ?

Ye evu bisye ?

Va na:

-- " Mayi na ovali ma mën wam evu bisye:

Aligi,

Aloñ dzai,

Afui... "

Eyòñ te añi hm, akë nòñ dumba nkökëñ;

Asò ai dè;

Añi hm.

Bakë bandèñ mvoñ;

Bakë a nlòb a osse.

Basè ai mvoñ te.

Mod te añi hm.

.../...

Nous étudierons ces rites plus loin. Dès maintenant, on peut remarquer l'importance symbolique des éléments qui interviennent dans ce rite. L'auteur lui-même explique l'efficacité symbolique de certains végétaux. Nous attirons l'attention sur deux éléments. Le premier est le nid du passereno maçon. Cet oiseau est appelé nkükën en langue ewondo. Littéralement, ce mot signifie " celui qui est très habile " ( akën = " habile " ). Grâce à un redoublement partiel de son lexème radical et son intégration aux noms de la classe n-m, on obtient un substantif, n-kë-kën, connotant une valeur d'augmentatif. Que cet oiseau soit très habile est mis hors de doute lorsqu'on a contemplé un de ses nids. Rappelons que le rite a pour but façonner l'évu d'un enfant qui doit être l'héritier de son père et qui doit construire un village florissant. L'autre élément qui retient notre attention est la plante sòdò. Les Evozòk affirment que cette plante " est porteuse de beaucoup de chance " ( abël mesòdò abui ), faisant ainsi un rapprochement entre le nom de la plante - sòdò - et - asòdò - qui signifie " chance ".

---

.../... Akë nòn Tàmabò;  
Anòn hm Tàmabò te.  
Asò ai ñe.  
Añi hm.  
Akë nòn Sòdò, Sòdò alèk nù byam bikab ñe a mò.  
Aduqan ñi,  
Akë nòn Nguikun nù dzal die abuguban .  
Aduqan ñi,  
Akë nòn Fèb nù akuma asò ya nnam aza a dzal die, afèb yafè-  
bülü.  
Eyòn bemaneya bò byam hito  
Bayam bya nnam  
Beva mòngò  
Okù tàbò ai ñe a Oveñ a si  
Betos mòn, bò na:  
- " Man kal ñò adzo na ayi loñ dzal  
E dzal aloñ akubu ñe a mò.  
Oveñ i  
Mbol onò tögü fumi a si,  
Dzal die abò tögü ai aye.  
Akuma asò a li, asò a li... "  
Mòn amana di nnam.  
Ñiè na amanya di nnam nala,  
Bakili ñe aki na evu bevè vali wa dzi tà wakù a mgbül,  
okülü a mgbül, owu...  
Wabülü evu dzoe na  
Ovè bod bidi,  
Odiñ bod.

Dans ce récit apparaît avec clarté la nature bénéfique de cet evu. Mais cependant il est important de considérer la signification de l'interdiction d'aller à ngbül donnée à la fin de la cérémonie. Ceci veut dire tout au moins qu'il est toujours possible à un evu bisye de changer sa propre spécificité pour devenir un evu de type T1. C'est dans ce sens qu'il faut d'ailleurs interpréter l'interdit. En fait, l'evu bisye peut se rendre à ngbül mais à condition qu'il ne participe pas aux actions maléfiques des sorciers. Le texte suivant est explicite:

evu	enü	mekiä	mekiä.	Evu	bisye
evu	il-est	espèces	espèces.	Evu	bisye
evu	dzia	dzili.	Dzili	te	ngbül
evu	en	voici.	Salut --	ci	ngbül
dzia	eyöh	yakü	n	ngbül	yawoe
son	fais	il-s'en-va	n	ngbül	il-ne-tue-
kik	moé,	yayi	akema...		
pas	homme,	il-veut	richesses...		

- Il y a plusieurs espèces d'evu. Voici une première classe d'evu: l'evu bisye. Celui-ci, lorsqu'il s'en va dans le monde nocturne de ngbül, il ne tue personne; il part pour y chercher des richesses.

En effet, à l'égal d'un sorcier, l'homme en possession de cette espèce d'evu peut à son gré tomber dans un état cataleptique et subir le phénomène du dédoublement de sa personne en sorte que l'evu sort de son corps pour entreprendre des voyages vers le monde nocturne de ngbül. C'est par son accès à ce monde numineux qu'il obtient la prospérité agricole, les richesses... Ainsi donc, toute prospérité diurne de l'homme en possession de l'evu bisye ou akema est obtenue d'abord au niveau du monde imaginaire de ngbül. Il semble d'ailleurs qu'elle soit arrachée par force moyennant des guerres et des vols dont les victimes sont particulièrement les personnes ne possédant pas l'evu. A cet égard, l'emploi



les Evuzòk appellent edia. Ainsi, un homme ou bien une femme peuvent affirmer:

menö            edia...!  
je-suis        personne-aimée...!

Par contre, si la personne ne réussit pas dans l'amour, elle dira:

menö            awuda...!  
je-suis        malchance...!

L'awuda semble être particulièrement en rapport avec les échecs amoureux. Que la chance et la malchance soient comme des étincelles numineuses émanant de l'évu, semble être affirmé par l'expression " je suis la malchance " . D'autre part, il est important de souligner que les expressions suivantes placent la malchance - et par conséquent la chance - dans le ventre, siège de l'évu:

awuda            ke            anö            wa            abun...!  
malchance       pangolin    elle-est    toi            ventre...!

ou bien:

awuda            eñam-sogo    anö            wa            abun...!  
malchance       petit-rongeur    elle-est    toi            ventre...!

ou encore:

awuda            minyin            mi            tsit            anö            wa            abun...!  
malchance       intestins        de            animal        elle-est    toi            ventre...!

Ces expressions s'adressent au jeune homme qui n'ayant pas observé les interdits qui prohibent la manducation de la chair de pangolin et du petit rongeur eñam-sogo ainsi que les intestins de tout autre animal, n'obtient aucun succès auprès des femmes qu'il voudrait enlever ( abòm ) ou séduire ( abongòn ) . Par une application de la loi de l'homéopathie, les refus de la femme sont comparés à certains compor -

tements de ces animaux.

La malchance due à la désobéissance aux lois des ancêtres, pose un autre problème: si l'evu est le principe d'où émane la chance, comment la violation d'un interdit peut-elle rendre le jeune homme malchanceux et faire pourtant que son evu devienne inopérant ( T3 ) ? . Ce problème en suggère un autre: comment la malédiction paternelle peut-elle rendre le fils malchanceux ? . Le père a-t-il des pouvoirs relevant du monde de ngbèl capables de rendre inopérant l'evu de son fils ? . C'est notre hypothèse. Dans ce cas, ces pouvoirs seraient censés légitimes, quoique néfastes pour l'enfant objet de la malédiction. Ils appartiendraient au domaine des privilèges accordés aux anciens " à la tête percée " que nous étudierons plus loin <sup>1</sup>.

Le philtre d'amour que l'on appelle biàn ayas exige de celui qui l'utilise qu'il soit en possession de l'evu ayas. Une vieille femme evuzòk en nous communiquant un de ces philtres nous dit ceci:

ngö	onö	( evu )	akud <sup>2</sup> ,	eyòh	baköya	wa	bò
si	tu-es	( evu )	fanó ,	quand	ils-étaient	toi	faire
					déjà-allés		

ayas,	ayas	te	ayi	kik	wa	wolo.
philtre,	philtre	est	( forme du futur	toi	rendre-mûr.	
			neg. )			

- Si tu es en possession d'un evu fanó et qu'on te fait un philtre d'amour, il ne le fera pas mûrir.

Car en effet l'evu est comme une plante. On peut le fortifier ou lui faire atteindre sa pleine maturité quand il est en vie, mais non quand il est flétri. Suivant la même analogie, la femme s'exclame-

---

1. Cfr.: 2.6.

2. Cfr.: 2.5.1.

mait:

ma,	mengawun	ai	ayas...
moi,	j'ai-fructi-	avec	chance-d'amour...
	fiâ		

fructifier étant synonyme d' " être célèbre ".

2.4.3. L'evu edzoe ( T2d )

Edzoe signifie " commandement ". L'evu edzoe est donc celui que l'on attribue aux personnes qui ont le pouvoir de commander. Il va généralement de pair avec l'evu akuma ( ou des richesses ). Si en principe l'evu edzoe est censé bénéfique, il est facilement suspect de changer sa spécificité pour devenir un evu metom du type II. En fait, lorsqu'un chef abuse de son pouvoir, on chuchotera qu'il est devenu un sorcier.

L'homme possédant cet evu se distingue surtout par la force de sa parole:

evu	ovòk	enè	na	ngè	bané	a
evu	autre	il-est	ainsi	si	ils-sont	dans
adzo,	abumi,	bentaya		eva		
procès,	il-se-lève,	ils-demeurent		silence		

- Voici une autre classe d'evu: lorsqu'on est dans un palabre, s'il se lève ( celui qui a cet evu ) pour parler, tout le monde reste en silence.

C'est l'evu qui " casse " les paroles des autres. Les faillies

de l'arbrisseau Abog<sup>1</sup> servent à renforcer cette propriété de l'evu  
edzoe. Soulignons que bog ( avec un changement de ton ) signifie  
" casser ". Voici le témoignage d'une femme evuzòk:

... e	ñò	enù	dzoe	na	Aboe.	Ndò
	celle-ci	elle-est	nom	ainsi	nom-de-la-	Alors
					plante.	
mengakad	wa	na	nkòbò	bod	besè	waboo... <sup>2</sup>
j'ai-dit	toi	que	parole	hommes	tous	tu-casses...

- Cette plante s'appelle Aboe. C'est avec  
elle que tu casseras la parole de tout le  
monde...

Les caractéristiques de cet evu apparaissent aussi dans le  
texte suivant qui décrit la cérémonie destinée à la faconner :

Au temps de nos pères, chez nous les Evuzòk,

Il n'y avait pas beaucoup de personnes qui parlaient ( en  
public ).

Les " vraies personnes " <sup>3</sup> avaient la coutume de faire  
ceci:

- " L'enfant, fils d'un tel, nous allons le faconner pour  
qu'il soit un chef qui gouverne et conseille le  
pays. "

Les " vraies personnes " prenaient cet enfant;

Ils l'amenaient au pied de l'arbre Ovon

Une fois ils étaient arrivés au pied de cet arbre,

Ils enlevaient quelques plaques d'écorce à coups de pierre.

- 
1. Alchornea floribonda Müll. Arg. de la famille des Euphorbiacées.
  2. Voici le texte complet: Mekad wa na elòk dzidzia yakara bò bod mvòdè.  
Ndò maledè wa mezen: e ñò enù dzoe na Aboe. Ndò mengakad wa na nkòbò  
bod besè waboo. E mod esè adin na ayisò kòbò ai wa, amana van na mayi  
kè kòbò ai ñe, tò e nnam woe akù koe na oñali ya Aboe na, nkòbò woe  
waboo, tégù fù kòbò dzom. E birañ ñi ndzè engabolu nkòbò woe.
  3. Le texte dit: bañia-bodo mvic. Lit. " personne complète ".

Puis, ils purgeaient l'enfant.

Lorsque celui-ci avait subi les effets de la purge, on lui parlait ainsi:

- " Quand tu te mettras debout,

Tu auras une attitude effrayante aux yeux de tous les hommes.

Car tu seras comme l'arbre Ovon<sup>1</sup> dont jamais il n'y a deux sur une même colline.

Tu trancheras toutes les palabres.

Ta parole ne sera jamais sujette à caution.

Lorsque tu prendras la parole dans la cour où on juge une affaire,

Si quelqu'un ose passer derrière toi,

Il emportera avec lui ta malédiction... " <sup>2</sup>

---

1. Copaifera religiosa de la famille des Légumineuses-désalpinées.  
Cfr. infra: 7.9.15.

2. Texte awondo: Abü na a nnam avuzòk wobü na  
Bod bavè dzo kik a batara besò kiri nnam osü.  
Babü na beñia-bodo mvie batòbò e si bè na:  
- " mèn onü abè kala biakom ñe abè ndzoe, abälè  
ayòh, aleb ayòh... "  
Beñia-bodo mvie banòh ñe ;  
Bakü suan ai ñe a Ovon a si  
Níe na batoa ñe a Ovon a si,  
Batui ele,  
Baboon ñe.  
Angava Ovon, bè na:  
- " Eyòh wayi kara tebè  
Otele a mis me bod vè a ndoman  
Amu Ovon onü tū tebü nkòh mbòk bè  
Adzo asü wayi kara bè na watsik,  
Adzo dze tūgü kulan  
Mod abè ngè ontuleya a nsèh a wakòbò adzo  
Mod alodo wa a mvus  
Mbe dzan avè yi yenan e dzal ya a wakòkòbò adzo  
Mod te alodo ai ñe.

2.4.4. L'evu yadudu bod ( T2e )

Cet evu est celui de la sociabilité. On l'attribue à tous ceux qui savent attirer ( dudu ) les gens ( bod ) chez eux et qui savent les recevoir selon les lois de l'hospitalité beti. Il est source de prestige, d'alliances et de richesses. Très souvent, il n'est qu'un aspect de l'evu-akuna ( T2b ) ou de l'evu-edzoe ( T2d ).

2.4.5. L'evu akèn ( T2f )

Akèn signifie " habileté ". Cet evu recouvre cette notion au sens le plus large. Tout homme ayant une qualité qui le fait surpasser les autres est susceptible qu'on lui attribue cet evu. Le joueur de myet est un cas typique. Celui-ci est une personne admirée pour son art. G. Tovo-Atangana<sup>1</sup> écrit à son égard: " Le joueur de myet est une personne recherchée et redoutée à travers les pays qu'il parcourt: on l'admire pour son habileté; on apprécie les séances qu'il donne, car " l'Angon Mang<sup>2</sup> est bon comme la canne à sucre et délicieux comme du miel " ; on le redoute car il a toujours un evu, cette petite bête mystérieuse qui se cache dans le ventre de certaines personnes et les doté de forces magiques capables de faire mourir les gens, même à distance... ". L'evu que la société attribue à ce musicien est très puissant, mais en principe n'appartient pas aux types T1. Il est plutôt une variété de l'evu-bisye. Parfois on l'appelle également evu fèk ( = intelligence ) ou bien evu ntsogan ( = mémoire ).

Le joueur de myet, le guérisseur, comme tout autre candidat à une initiation quelconque, doivent faire preuve de sagesse et d'habileté pour être convenablement initiés:

1. TOVO-ATANGANA (G.), La Myet, Abbia n° 9-10, 1965, p. 104.  
2. Nom par lequel on désigne les chants de myet.



evu nkuk yabëlë kik etne.  
 evu poitrine il-n'a - pas sidga.

Les Evuzòk attribuent ce fait à l'action des sorciers qui voudraient donner un evu à l'enfant sans que ses parents le sachent. Notons que dans ce cas les Evuzòk parlent de " jeter l'evu " ( won ) plutôt que de le " susciter " ( vali ), comme nous le montre le témoignage suivant:

e mòn asü antoaya obëbëg ngü bewon  
 l' enfant tout il-est-déjà assez-grand si ils-  
 jetent

ñe evu a nkuk, ngü mimfañ mi  
 lui evu dans poitrine, si parfaits

bud ya bakara vali evu besikik ,  
 hommes que ils-ont-l'habitude réveiller evu ils-ne-  
 sont-pas,

nün te awu amu antoaya nñia-modo,<sup>1</sup> evu  
 enfant cet il-mourr car il-est-déjà personne-  
 parfaite, evu

yakë ñe saba a nkuk.  
 il-va lui sincère à poitrine.  
 cher

Nous étudierons cette action des sorciers dans le chapitre consacré à l'acquisition de l'evu<sup>2</sup>.

- 
1. Nñia-modo s'applique presque toujours aux adultes. Ici s'applique à l'enfant qui est déjà " assez grand " ( obëbëg ).
  2. Voir plus loin: 3.2.3.

2.5. LE BIVU DU TYPE 3 ( T3 )

2.5.1. L'evu akud ( T3a )

Akud est un adjectif qui signifie " défraîchi, flétri... ". Il s'applique particulièrement aux plantes qui se fanent avant d'atteindre leur épanouissement. C'est par cette analogie avec le règne végétal qu'on désigne l'evu qui reste inopérant chez son possesseur. Cette condition s'explique par des raisons diverses. Tout d'abord il faut souligner que l'evu dont la transmission se fait par génération sexuelle, au moment de la naissance de son possesseur est akud, inopérant, flétri et sans vie comme une plante. C'est par les rites mvolan evu et nkoman evu qu'il est réveillé et façonné. Mais il peut arriver qu'on omette ce rituel. Dans ce cas, l'evu de l'enfant reste pour toujours inopérant:

bod hommes	boziñ quelques	babiali ils-naissent	ai avec	evu evu	vũ - mais -	da
törö non	komban. être- façonnés.	Babülë Ils-ont	evu evu	vũ - mais -	da -	tögö non
yea connaître	man choses	mosö toutes	anö -comme-	mbal -	mod homme	abülë il-a
evu evu	nkoman. façonné.	Bivu Pluriel d'evu	biab. leurs	binë ils-sont	aintogan. faibles.	

- Certains hommes naissent avec l'evu mais on ne le façonne pas. Ils ont certainement l'evu mais ils ne connaissent pas toutes les choses comme ceux qui ont l'evu façonné. Leur evu est faible.

Un evu du type T2 peut devenir inopérant par l'action d'un evu du type T1, l'action de ce dernier visant à éteindre la force opérante du premier. Ainsi par exemple lorsqu'un ngbèngan perd sa force pour soigner ou lorsqu'un grand planteur n'a plus de bonnes récoltes, on dira que leur evu est devenu akud car on les a enlevé ( fadi ) la puissance de leur evu. Notons que dans ces cas on ne parle pas de blessures de ngbèl car blessar l'evu d'autrui n'est possible qu'aux sorciers en lutte dans le monde nocturne de ngbèl.

Enfin, l'evu d'un sorcier ( T1 ) peut devenir inopérant grâce à l'intervention du ngbèngan ou grand guérisseur <sup>1</sup>.

L'homme qui a un evu akud porte en soi-même le principe de la malchance que les Évozèk appellent awoda. L'evu bisye ( T2 ) est à l'evu akud ce que la chance est à la malchance. " Il semble, comme le remarque le Dr. Koch <sup>2</sup>, qu'entre chance et malchance, existe une zone neutre où prennent place un grand nombre d'individus, dont les actions ne se décident franchement ni vers la réussite, ni vers l'échec, et ne provoquent par conséquent ni succès retentissant, ni catastrophe ". Cette zone semble être couverte, d'une part, par des individus possédant un evu moins puissant qui les place néanmoins au niveau d'une certaine réussite, et, d'autre part, par des individus qui étant nés sans evu sont plus proches de l'échec.

---

1. Cfr. infra: chapitre VII

2. KOCH (H.), Op. cit. pp. 21-22.

mmimie  
 2.6. L'HOMME SANS EVU (mmimie)

Le mot mmimie désigne l'homme né sans evu, dépourvu de cet élément constitutif de la personne pour toujours. Comme nous le verrons après, le fait de ne pas avoir ce principe est considéré plutôt comme un manque. Le mmimie est un homme hors de tout soupçon: il est tenu pour un profane non seulement du monde de la sorcellerie, mais aussi de toute manipulation magique au sens le plus large.

Parlant de soi-même, le mmimie dit:

abum	dam	anö	mmimie...
ventre	mon	il-est	sans-evu...

Car en effet il est étranger à tout ce qui concerne l'evu:

mmimie	onö	tögö	ai	zen	ya	dzam
le-sans-	il-est	-sans-		chemin	de	affaire
evu						

ai	evu:	tögö	ai	dzou	a	etero.
avec	evu:	-sans-		chose	à	dédans.

- Le mmimie n'a aucun rapport avec l'evu.  
 Il n'a rien dans son ventre.

Le fait de ne pas avoir d'evu dans son ventre, exclut radicalement toute participation au monde nocturne de ngböl:

mmimie	mod	anö	tö	a	ngböl	akö	kik
le-sans-	homme	il-est	même	à	société-	il-ne-va-pas	
evu					sorciers		

tö	a	dzam	dzam...
même	dans	affaire	affaire...

-- L'homme sans evu ne participe pas aux réunions des sorciers, ni fait pas des choses en rapport avec la sorcellerie.

Ainsi, le mimie n'excède en rien l'état élémentaire de la condition humaine. Comme nous l'avons dit ailleurs, au niveau mythique, le mimie apparaît comme l'homme qui est en harmonie avec le monde culturel créé ou laissé par Nzame, l'ancêtre-moniteur. Il est nécessaire par conséquent de distinguer au-delà des niveaux de la magie dite noire ( sorcellerie criminelle ) et de la magie dite blanche ( anti-sorcellerie et autres pouvoirs magiques ), un troisième niveau: celui de l'homme dépourvu d'evu. C'est le niveau religieux, car en effet, le mimie est avant tout l'homme relié à Nzame parce que reflétant en quelque sorte la création voulue par celui-ci. Cette dimension religieuse du mimie est exprimée par les Evuzòk avec des phrases comme les suivantes:

<u>mimie</u> le-sans- <u>evu</u>	<u>onè</u> il-a-t	<u>ng b</u> portion	<u>Zamba</u> Dieu.
<u>Mimie</u> Le-sans- <u>evu</u>	<u>wofidi</u> il-confie	<u>vè</u> seulement	<u>Zamba</u> Dieu.
<u>Mimie</u> Le-sans- <u>evu</u>	<u>vobèlè</u> il-a	<u>fèk</u> intelli- gence	<u>na</u> que <u>Zamba</u> Dieu <u>angokom</u> il-avait- créé

ñe.  
lui.

Bien que la possession de l'evu opère un clivage décisif entre les différents magiciens ( sorciers et grands guérisseurs... ) d'une part, et le mimie d'une autre , il ne faut pas opposer complètement religion et magie, car si tous les différents types d'evu relèvent du domaine de la magie, ils ne s'opposent pas tous de la même manière au domaine a-magique du mimie. Il y a certes une opposition fundamenta-

le entre les bivv de T1 et le mimie en sorte que sorcellerie et religion apparaissent comme les pôles d'une relation antithétique qui se manifeste par le vouloir de la sorcellerie de détruire le monde de la culture dont le mimie est le reflet. Mais l'opposition entre les bivv de T2 relevant de la magie dite blanche et le mimie ne se fait pas dans les mêmes termes car les deux domaines ne s'excluent pas complètement. Ainsi par exemple entre le grand guérisseur ngëngan ( T2a ) et le mimie il n'y a pas une relation antithétique. C'est grâce à ses pouvoirs magiques que le ngëngan dans ses fonctions d'anti-sorcellerie, protège - tout en le dépassant - le monde de la culture. C'est grâce à lui que le mimie peut retrouver sa santé abimée par les sorciers.

Le fait de ne pas avoir l'evv et d'être le reflet de la création de Nzame n'est pas considéré comme une qualité ni comme une condition privilégiée. Le mimie est tenu pour un sous-homme ( zëzë mod ) qui ne possède qu'une seule vie:

mimie	obëlë	ciin	dzidzi:
le-sans-evv	il-a	vie	une

Cette vie est celle du monde de jour. F. Vincent<sup>1</sup> appelle le mimie " l'homme de la lumière " en opposition au sorcier qui est " l'homme des ténèbres ". Mais les Evuzök préfèrent dire que le mimie est l'homme " à un seul côté ":

mimie	onë	mfak	mfak
le-sans-evv	il-est	côté	côté

Ceci particulièrement à propos de sa connaissance des choses:

mimie	woyem	vë	mfak	mfak
le-sans-evv	il-connaît	seulement	côté	côté

---

1. VINCENT (J.F.), " Mort, revenants et sorciers d'après les proverbes Beti du Sud-Cameroun " Cahiers d'Etudes Africains, Paris, IX (3/4), 1969, pp. 282.

Le mimie connaît les choses d'un seul côté car il ne peut les appréhender que par l'intelligence qu'il a reçu de Nzame. Il les connaît du côté du monde du jour mais il ne peut pas les connaître du côté du monde de la nuit. Et ceci est considéré comme un manque. Les Evuzòk ont trouvé dans le règne végétal une plante qui symbolise l'existence manquée du mimie. C'est le costus lucasiensis qu'ils appellent:

mian	mfak	mfak,
costus l.	côté	côté,

car ses feuilles se développent d'un seul côté au long de sa tige. Cette plante joue un rôle très important dans les rites relevant de la coutume, par exemple lors des bénédictions ( eva metie ) à l'occasion d'un mariage, d'un long voyage, d'une réconciliation familiale... Elle est très rarement employée dans la composition des mbian sauf dans les cas où le grand guérisseur ngèngà doit soigner un mimie victime des sorciers.

Le fait de n'avoir qu'une seule connaissance est le point de départ des malheurs du mimie. Celui-ci est une des victimes préférées des sorciers qui s'acharnent contre lui d'une façon invisible sans que le mimie puisse apercevoir les brimades dont il fait l'objet, ni leurs auteurs. De quelles brimades s'agit-il ? Tout d'abord il faut noter que le moment préféré pour mener à terme ces brimades est la nuit, lorsque le mimie est endormi. A propos du sommeil du mimie, les Evuzòk précisent bien qu'il ne s'agit pas du sommeil de ngbèl mais de celui agréé par Dieu comme le sommeil des justes. Aucun état onirique particulier est donc requis de la part du mimie:

<u>mimie</u>	onè	tègè	yem	mghèl	mbol
le-sens-aveu	il-est	non	connaître	société-	comme
				sorciers	
onè	tègü	yem	mghèl	dzon	te
il-est	non	connaître	société-	cause	cette
			sorciers		

na	mod	evu	nkã	ñe	bôgô	a
que	homme	evu	il-va	le	soulever	du

enôh.	ñe	abo	ete	oyôa	ya	Zamba
lit.	Lui	il-est-	dédans	sommeil	que	Dieu
		couché				

engadzo	na	mod	ayem	kô	oyôa.
il-avait-dit	que	homme	il-sait	aller	derrière.

Voyons maintenant les brimades qu'il subit. Tout d'abord on le transporte sur la cour de nybël où les sorciers le roulent par terre et font de lui l'objet de toutes sortes de moquerie:

bivu	biabô	akpala	si	alu	asü:
pluriel	ils-ont	moquerie	durant	la nuit	toute:
d'evu					

bingala	maisie	" football ",
ils-jouent	le-sans-evu	" football ",

comme si le maisie était le ballon.

Un autre type de brimades consiste à prendre son pécuniaire et siffler comme s'il était une corne, tandis que les sorciers disent:

" - Cet homme-ci...!  
 Il est malheureux de naissance...!  
 - Il ne parviendra pas à être quelque chose tout au long de sa vie... !  
 Il est malheureux de naissance...!  
 - Il restera pauvre pour toujours...!  
 Il est malheureux de naissance...! " <sup>1</sup>

---

1. Texte ewondo: - E mod ñô...!  
 Bum...!  
 - Ayibô tögô ni dzom n ntye eñin woa...!  
 Bum...!  
 - Ayitôô kom esô azoa...!  
 Bum...!

C'est par cette brimade que les sorciers rendent le mmimie sans descendance et le réduisent à l'extrême pauvreté.

Le troisième type de brimades consiste à enlever sa peau. On l'écorche, puis le sorcier revêt sa peau pour se rendre à ngbél masquant ainsi sa propre personnalité. Ceci est très ennuyeux pour un mmimie car par ce fait il peut être accusé d'avoir participé aux réunions de ngbél quand en fait il n'était que la victime. Au niveau de la société diurne - où se tiennent ces accusations - cette brimade a une importance particulière car elle peut infirmer toute accusation d'avoir participé aux actes de ngbél. En effet, lorsqu'un sorcier affirme avoir vu un tel à la cour de ngbél, ceci n'est pas forcément une pièce à conviction car il existe toujours la possibilité d'avoir été victime d'une telle brimade. C'est pour cette raison qu'une personne faussement accusée dira ce proverbe:

mbol	wakara	aa	tua	okob	okólù	ai
comme	tu-as-	moi	écorcher	peau	tu-pars	avec
	l'habitude					

ma	a	ngbél.
moi	à	société-sorciers.

- Tu n'amènes avec toi à une réunion de sorciers parce que tu as enlevé ma peau,

Bien que le mmimie soit l'objet de toutes ces brimades, il a néanmoins sa propre force qui lui vient du monde de la culture crée par Nzame. Il semble que malgré tout la sorcellerie ngbél ne peut pas détruire le monde. Rappelons que les vraies guerres et les actes d'anthropophagie se tiennent toujours entre sorciers, tandis que le sorcier ne peut pas manger le mmimie sans risquer inexorablement sa propre mort ainsi que celle de sa descendance. C'est une loi du monde nocturne.

Sociologiquement, le mmimie représente une classe d'individus dont la réussite humaine et matérielle ne dépasse en rien celle de ses voisins. Un homme simple, tranquille, peut-être pauvre, parfois

un célibataire, toujours un homme qui ne réussit pas à se créer un prestige quelconque dans le groupe. Il y a toutefois là une certaine ambiguïté. D'une part on considère qu'il est chanceux ( sombok ) de ne pas avoir l'evu. D'autre part, on le considère comme très malheureux. Ainsi, on dit:

a	mod	abölö	kik	evu	anö	fä	mvöä...!
cet	homme	il-n'a-	pas	evu	il-est	vraiment	tranquillité...!

Et au même temps, on ajoute:

mmimie	onö	ngöngöl	mad...!
le-sans-evu	il-est	très-malheureux	homme...!

- Celui qui n'a pas d'evu il vit en paix...!

- Celui qui n'a pas d'evu il est très malheureux...!

Le mmimie est-il toujours un züzö mad, un sous-homme ? Ici, les réponses varient. D'après certains informateurs, le mmimie peut accéder dans certains cas à une vision du monde de ngböl sans y aller, à plus forte raison sans y participer. C'est un don qui s'inscrit dans le cadre blanc du monde magique du mmimie. Celui qui possède ce don est appelé " l'homme à la tête percée " ( ntuban nlo ). Ceci nous semble significatif car en déplaçant du ventre à la tête le siège de la connaissance, on établit une différence essentielle entre la vision de l'homme possédant l'evu et celle du mmimie. L'incapacité de l'homme à ce type de connaissance est désigné par l'expression de " casser la tête " :

mmimie	onö	na	mod	ziñ	aboe	ñe
le-sans-evu	il-est	ainsi	homme	certain	il-casse	lui

nlo,	Anö	mbol	muton	na	baboe	me
tête.	- Comme -	-	j'étais	ainsi	ils-cassent	moi

nlo,	nyen	ngbäl	vö	nyenan,	mbikö
tête,	je-vois	société	seulement	voyant,	
		sorciers			

mankū	kik.	Mayom	na.	kel	si	kal
je-ne-vois-pas.		Je-sais	que	un	tel	un

ka	bovö	kë	woe...
tel	ils-étaient-partis		là-bas...

- Il arrive parfois qu'un certain casse la tête d'un mainie. Et ce qui me concerne, dès qu'on avait cassé ma tête, je vois tout ce qui se passe à ngbül sans y aller. Je connais si un tel ou un tel sont partis là-bas...

L'expression "casser la tête" rappelle celle de "casser la mygale ( boe ngam )" qui signifie l'acte par lequel les devins consultent les oracles, ou bien encore celle de "casser la mygale dans le cœur" ( boe ngam nge ) dont le sens est celui de conjecturer. "Casser la tête" est une image par laquelle on désigne un acte rituel qui communique à un mainie le don de vision relevant toujours du domaine magique. Ce don donne une connaissance des choses que l'on acquiert particulièrement par des rêves qu'on n'identifie pas aux rêves de ngbül. Il permet à leurs bénéficiaires d'ordonner le monde magique de la Coutume. Ces bénéficiaires président et prennent la parole dans les célébrations funéraires, dans les rites de bénédiction, dans les sacrifices...<sup>1</sup>. Ils ne sont pas très nombreux. Chez les Evezòk, on signale d'une part les plus anciens chefs de famille ou de lignée - chargés autrefois du culte aux ancêtres - que l'on désigne par le nom de nyem man, "celui qui connaît les choses". D'autre part, on signale certains individus chargés de présider les rites mentionnés plus haut. Malgré le degré de décomposition des traditions, on observe dans ce pays, une distinction assez nette entre le domaine par exemple du grand guérisseur ngügnä, et celui de ces autres personnages dont les fonctions sont plutôt religieuses.

---

1. Eya metie, Eseye...

Notons finalement qu'il ne faut pas confondre ce don de certains magiciens avec la possibilité temporaire qui existe pour tout magicien de voir le monde de magie pour quelques instants. On croit en effet que les grands guérisseurs peuvent accorder cette faveur grâce à un magin qui consiste en une instillation oculaire et en l'absorption d'un breuvage aux effets très probablement hallucinogènes.

CHAPITRE III:  
L'ACQUISITION DE L'EVU.

3.1. L'EVU EST HEREDITAIRE.

L'evu en tant qu'élément constitutif de certaines personnes, s'est un élément inné et héréditaire, qui se transmet par génération sexuelle. Il ne peut s'acquérir par aucun autre moyen. L'homme naît avec ou sans l'evu. Ceci sert même de base à un clivage entre deux types d'hommes constitutionnellement différents.

L'evu se transmet par le père. Jamais par la mère. La possession de l'evu se prolonge donc à l'intérieur d'un lignage par les mâles. Mais il faut noter qu'il peut être transmis à des enfants de sexe différent. Ainsi donc cette forme de transmission ne semble pas s'inspirer du système de succession qui détermine l'héritage des biens. Il semble plutôt s'inspirer des idées sur le rôle prépondérant du père dans la conception d'un enfant ou dans la transmission d'une maladie:

Toutes les personnes ne naissent pas avec l'evu.

Si tu es né sans evu, tu es ainsi fait:

Lorsque tu épouseras une femme

Et qu'elle te donne des enfants

Tous tes enfants seront sans evu.

( La transmission de l'evu ) est comme la maladie Tsit<sup>1</sup>:

Si un homme atteint de cette maladie épouse une femme,

Et il la fait concevoir,

Son enfant naîtra avec cette même maladie.

De la même façon, si un homme ayant l'evu,

Épouse-t-il une femme

Et qu'elle donne des enfants,

Tous ces enfants auront l'evu

---

1. Le texte dit: Tsit a nikok. Maladie non identifiée. Pour les maladies Tsit, cf. MALLART (L.), La Médecine..., op. cit. pp. 121-123.

Car le sang de la femme et le sperme<sup>1</sup> de l'homme se mélangent.

Tout ce qui provient du corps du père se transmet au corps de l'enfant.

C'est ainsi que l'œuf se transmet...! <sup>2</sup>

Dans la pensée beti, la conception est le résultat du mélange ou plutôt de la fusion ( lad ) du sperme ( moyon ) et du sang menstruel ( meki me ngö ) produit par les ovaires que l'on désigne par le nom de mimboñ maki<sup>3</sup>. L'action du sperme a une fonction prédominante. Ainsi, pendant les six ou sept premiers mois de la grossesse, l'époux est tenu de " nourrir " l'enfant par des rapports sexuels réguliers et, en son absence, la femme doit remplacer le sperme par l'absorption de certaines sauces à consistance mucilagineuse ressemblant au sperme et que l'on prépare avec du Goabo<sup>4</sup> ou avec les fruits du mangquier sauvage Ndög-beti<sup>5</sup>. Elle est encore tenue de prendre des lavements avec une décoction faite avec les feuilles de la plante Zizim, hibiscus à grandes fleurs rouges et qui dégage beaucoup de pollen.

1. Par euphémisme, le texte dit: meki me fan, lit. " le sang de l'homme ".

2. Texte ewondo:  
Död besö babiali kik ai ovo,  
Anö ne ngö onö mmbiie,  
Eyöñ oluguya mininga,  
Wayi fä bie bön,  
Bön hoc betoa tögö ai ovo,  
Anö mbol biakara kön dzos onö a nkuk mu na Tsit.  
E mod akön Tsit a nkuk, aluk mininga;  
Avö fie abun,  
Mön was ayibiali ai Tsit a nkuk.  
Ndö anö na e mod abölö ovo,  
Ngö aluguya mininga,  
Akö bie bön,  
Bön hoc betö besö babölö ovo.  
Amu meki me mininga ai meki me fan makö lad,  
E dzom yasö ya föol esya ndzö yakalan a föol mön.  
Ya bivu binö nala...!

3. Lit. " noix de sang ".

4. Hibiscus esculentus Linn. de la famille des Malvacées.

5. Irvingia Gabonensis Baill. de la famille des Irvingiacées.

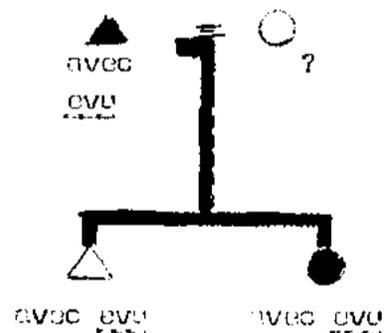
Dans la formation du fœtus, on considère que certains éléments sont dûs à l'action du sperme tandis que certains autres sont dûs à l'action du sang menstruel. Ainsi, les éléments solides comme les os et les ongles sont d'origine masculine, alors que les éléments mous et liquides tels le sang, l'eau, la chair et la graisse, sont d'origine féminine. C'est par une application du même principe que l'évu est transmis par le père. L'opposition fort / faible correspond aux oppositions principal / secondaire, masculine / féminine, droite / gauche. Dans une maison par exemple les poteaux principaux, les plus forts, sont appelés " mâles " ( gnom andio ) tandis que les secondaires, les plus faibles, sont appelés " femelles " ( nggi andio ). L'évu entre certainement dans la catégorie - mâle - . Car en effet il est un élément déterminant dans la constitution de la personne. Parfois, on dit même " qu'il est lourd " <sup>1</sup> dans le sens qu'il est difficile à manipuler. Tout ceci confirme la croyance des Evezòk selon laquelle l'évu ne peut se transmettre que par l'action du mâle.

Le texte de notre informateur est à cet égard très significatif tant par son contenu que par ses silences. Ce texte rapporte deux cas :

1.- Tout d'abord, celui d'un homme qui ne possède pas l'évu. Tous ses enfants seront des minie. Notons que notre informateur ne mentionne pas la situation de la femme par rapport à l'évu.

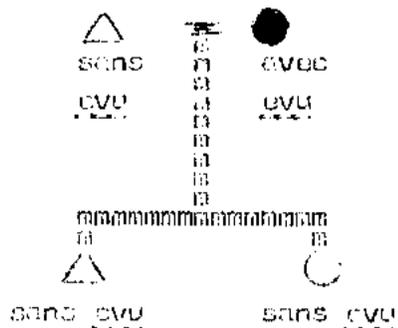


2.- C'est le cas contraire. Celui d'un homme possédant l'évu. Tous ses enfants naîtront avec l'évu. Nouveau silence à propos de la situation de la femme. Ces silences sont des indicateurs. Le fait que la femme soit en possession de l'évu



1. Evu enè adid...

ou non, ne semble pas inquiéter notre informateur. Ceci nous révèle le principe affirmé par les Evuzòk selon lequel " une femme avec l'evu ne peut jamais le transmettre à ses enfants " 1



Ainsi donc, l'evu est senti en quelque sorte comme le prolongement du lignage en ligne agnatique. Les filles même si elles reçoivent l'evu de leur père, ne le transmettront pas; en ligne féminine, il reste stoppé à chaque génération. A la limite, cette forme de transmission servirait de clivage pour distinguer un lignage possédant l'evu d'un autre formé par des mainio, mais ceci ne se fait pas et par ailleurs les choses sont beaucoup plus complexes. Notons par exemple que l'evu peut se transmettre dans le lignage d'un mainio par l'adultère.

Il est aussi important à souligner que dans le même document, notre informateur mentionne, parmi les éventualités redoutées, le cas d'un concubin de la mère et non celui d'une amante du père. Ce concubin, ayant un evu du type T1, peut le transmettre dans la famille d'autrui. Voici la suite du document or 1:

Il y a encore un autre cas car en fait il y a plusieurs possibilités:

Si tu es marié,  
 Tu ne voudrais pas qu'un homme ayant l'evu dzongo ( T1c ),  
 Comme il y en a dans le pays,  
 Il prenne ton épouse pour se coucher ensemble.  
 De peur qu'il vienne mettre cet evu dzongo dans ton village.  
 Et que par conséquent ta descendance tombe en perte sèche. 2

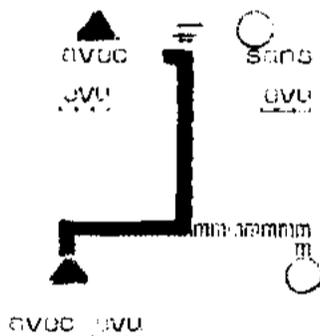
1. Ngõ nñin abülü evu, ngõ abio mën, evu tögã kalan.  
 2. Texte ewondo: Etoa fë na eyàn binö mokinö mokiaö nala,  
 E mod abülü evu dzongo,  
 Eyàn anö mina a nam,  
 Badiö kik na ngö obülü mininga,

.../...

Un autre cas qui illustre ce principe de la transmission par le père est celui des jumeaux. P. Alexandre affirme que " la naissance de jumeaux est de bon augure: on considère qu'ils sont obligatoirement mié ou mainié, c'est-à-dire, dépourvus d'évu " <sup>1</sup>. Les Evuzòk pensent également que la naissance de jumeaux est de bon augure car ils sont porteurs de la chance asòdò, mais ils n'affirment pas que les jumeaux soient des mainié à moins qu'on ne donne pas à ce mot le sens de ne pas avoir un évu du type Fl. En effet, on n'attribue jamais aux jumeaux un évu, comme par exemple l'évu dzongo, propre aux sorciers, mais seulement l'évu biyò, porteur de chance et créateur de richesses.

En ce qui concerne la transmission de l'évu, il faut tenir compte que la survie des jumeaux au moment de la naissance sert de critère pour attribuer l'évu à leurs parents. C'est dans l'analyse des différents cas possibles qu'on découvre aussi l'application du principe général selon lequel la transmission se fait toujours par le père. Voyons ces cas:

1.- Si lors de la naissance de jumeaux mâles, l'un d'eux meurt, on dira que le père a l'évu et qu'il le transmet à l'enfant né vivant. Dans ce cas, on ne parle guère de la situation de la mère, car pour les Evuzòk il apparaît évident qu'elle n'a pas d'évu.

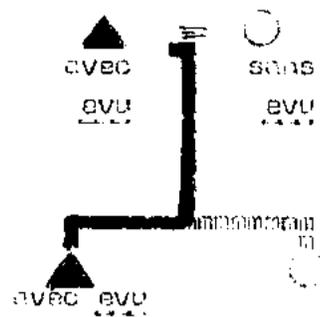


2.- Si l'un des jumeaux est mâle et l'autre femelle, il semble qu'en principe, l'évu doit se transmettre à l'enfant mâle. On peut considérer deux cas:

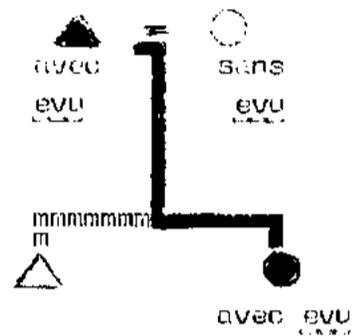
.../... Anòh ngal, bekò sem.  
 Unabara na nza sò fudi évu dzonno a dzal  
 Elig dzuo engawu a ntuk.

2. ALEXANDRE (P.)-DINET (J.), Op. cit. p. 22.

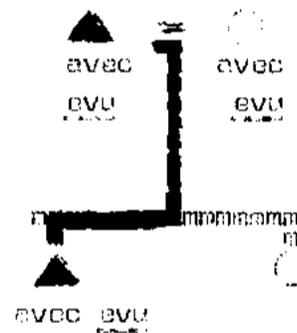
2.a.: la fille meurt. Dans ce cas, on dit carrément que la mère n'a pas d'evu et que le garçon le reçoit du père.



2.b.: c'est le garçon qui meurt. Dans ce cas, la situation des parents est pensée comme la précédente. La fille a l'evu " comme son frère, dit-on, l'aurait eu ". On évoque ainsi la précedence paternelle.



3.- Lorsque les deux jumeaux sont nés vivants, on conclut que le père et la mère sont en possession de l'evu, et que l'un des enfants est né avec. Mais, lequel ? Le fait de cette question dont la réponse est obtenue grâce à un rituel prévu à cet effet, nous montre que seul le père peut transmettre l'evu à un des enfants et que dans aucune des hypothèses, on n' imagine que la mère puisse le faire. Dans ce cas, on se borne à attribuer à l'evu de celle-ci une action bénéfique qui fait que les enfants sont nés vivants.



Le document suivant nous apporte quelques détails sur la nature de ce rituel:

On a l'habitude de faire ceci:

Tu vois qu'un homme et une femme mettent au monde des enfants jumeaux,

Et que les deux enfants sont nés vivants,

Alors, tu sauras que la femme a l'evu et que son époux  
l'a aussi.

Lorsque les enfants sont nés vivants,

L'un d'eux est en possession de l'evu.

Lors de la naissance, on part chercher la femme chargée  
de soulever les jumeaux du sol.

Elle vient.

Quand cette femme a déjà soulevé les jumeaux du sol,

On entre dans la maison <sup>1</sup>.

La personne <sup>2</sup> ayant le pouvoir de préparer le bain rituel,

Elle se penche avec les jumeaux

Et les immerge dans un grand récipient.

Ce n'est pas le récipient <sup>3</sup> dans lequel on baigne tous les  
enfants.

C'est le récipient destiné à façonner l'enfant né sans evu  
afin qu'il renaisse (4) avec un evu comme celui de son  
frère.

Après ce bain rituel, on sort l'enfant.

Alors, l'aîné de la famille prend ( un paquet ) avec une  
semoule ( à pépère de courge ) mélangée avec un œuf.

Il le fait cuire sur le braise.

Puis, il le fait goûter à l'enfant.

La mère en mange; le père en mange aussi.

C'est ainsi que l'on protège l'enfant ( sans evu ).

Si tu entends dire " on a réveillé un evu diurne ", la  
voici...! (5)

1. Traditionnellement les accouchements ont lieu derrière la maison.
2. Le texte dit: a mod abëlë osoo. À notre avis il s'agit de la femme chargée de soulever rituellement les enfants du sol et qui intervient dans tous les rites concernant les jumeaux, même si cette expression désigne parfois le grand guérisseur ngérngé. Cfr.: chapitre VII.
3. Etök nòn: marante aux pouvoirs magiques dans laquelle on baigne les nouveaux nés. Cfr.: MALLART (L.), La Médecine...Op.cit. p. 221.
4. Voir p. 154 la traduction mot à mot.
5. Texte owondo:  
Eyòò te akara hò na  
Oyon fë anö na mod abia niabias nibò.  
Nnon ban ngal habia niabias nibò.  
• Nibò niabias  
Oyon na ngal abü ni evu, nnon evu.

Chez les Evuzòk, comme dans la plupart des ethnies africaines, la naissance de jumeaux est entourée d'un rituel particulier qui malheureusement n'a pas attiré l'attention des chercheurs de la culture beti. Notre documentation nous permet néanmoins de compléter les quelques données avancées dans ce récit.

Le fait qu'un des jumeaux soit né sans oeil, est sans doute une des raisons qui justifie ce rituel. Au moment de la naissance, les jumeaux sont en effet constitutionnellement différents. Le rituel cherche à abolir cette différence. Il y a dans ce rituel concernant les jumeaux, un souci pour respecter le notion d'égalité dans la dualité. Tous les objets du rituel sont doubles et identiques: on plante deux lances et deux crochets à la porte de la maison des jumeaux; la mère fait sonner deux grelots... Également dans les gestes: tout ce que l'on fait à un des jumeaux on doit le faire à l'autre. Ainsi par exemple dans les offrandes de cadeaux. D'abord, dans l'offrande privée. Dès la naissance, toute personne allant rendre visite à la nouvelle mère, doit apporter deux cadeaux égaux en nature et en valeur. Tandis qu'on fait l'offrande, la mère prend les deux grelots et les fait sonner. Mais il y a aussi une offrande solennelle. Elle

---

.../... Eyòh' mihialiya nala  
Mintoa na mod mbòk ñe abülü evu.  
Eyòh' te bakara kò loo a mininga abodo mimbias a si,  
Asè kui,  
Ñe na abü bado mimbias a si,  
Bakü suan.  
E mod abülü osoe,  
Alumbu ni mimbias mitö,  
Adu ni a osoe.  
Sikik a osoe bavòbò mèn, sikik atòk bavòbò mèn .  
Osoe na bakö kom nè mèn te ñe adugan bi evu anö ñò mbòk abülö.  
Ñe na amaneya ñe du osoe nala bakö kui ai ñe.  
E mod anö nñia-bodo anèh' nam,  
Abumu a ndon ai eki kub,  
Angavè mèn te.  
Nñie adza, esya adza.  
Eyòh' te angabodo abanaña te bakö babana.  
Iqè wawok nala na " bavali evu ai amos ", evu amos dili...!

à lieu le jour des relevailles. Ce jour-là, on prépare un grand repas rituel que l'on doit manger à l'intérieur de la maison. Après le repas, la mère et les jumeaux font la sortie solennelle de la cour. Deux hommes portent les enfants. Un troisième charge avec un panier au dos. La mère proprement habillée fait sonner les deux grelots. Alors, ce cortège commence la quête rituelle appelée ninsienan. Il s'arrête devant toutes les maisons pour recevoir les cadeaux toujours doubles et égaux. Ces cadeaux seront partagés après entre la mère et la femme chargée de soulever les enfants de façon que chacune ait une série complète. Notons que cette femme joue un rôle capital dans tout ce rituel. Elle doit être mère de jumeaux. Son rôle consiste à diriger tous ces rites et à les transmettre à la nouvelle mère, de façon que celle-ci puisse à son tour les transmettre à une autre femme qui accoucherait de jumeaux. Dès qu'on se rend compte qu'on a affaire à une naissance gémellaire, on l'appelle. Nulle autre entretemps ne peut soulever les enfants du sol.

On croit que l'enfant né avec l'évu est né ainsi parce qu'il est le plus fort. Ceci représente un danger pour l'autre. C'est comme si le premier avait emporté une part plus forte du principe vital au détriment de l'autre. Selon un vieuxvezòk, aujourd'hui il est rare que des frères jumeaux vivent longtemps car avec l'abandon de ces pratiques celui qui a l'évu détruit ( ndagan ) la vie de l'autre. Un des buts de ce rituel consiste donc à réaliser une égalité constitutionnelle entre les deux frères. A cet égard, le texte précédent évoque le thème du bain rituel. Ce bain a pour but de réaliser symboliquement un retour en arrière, pour faire naître de nouveau l'enfant mmimie, cette fois-ci, avec un evu égal à celui de son frère. Les termes employés par notre informateur sont significatifs:

Osoc	na	bakë	kom	nü	mön
nom-du-	pour	ils-vont	façonner	afin-que	enfant
bain-rituel			créer		
te	ñe	adugan	bi	evu....	
cet	lui	il-returne;	prendre	evu....	
		il-recommence			

En fait, l'expression " prendra l'evu " n'est pas fréquente. On dit couramment qu'on est né avec l'evu <sup>1</sup>, qu'on le possède <sup>2</sup>, qu'il se transmet <sup>3</sup> et même parfois qu'on est - evu - <sup>4</sup>, mais très rarement on affirme qu'on prend l'evu. La seule expression semblable à celle-ci, nous l'avons trouvée dans un des mythes sur l'origine de l'evu ( MF-2 ) <sup>5</sup> lorsqu'il dit " qu'une femme alla prendre evu dans la forêt " employant dans ce cas le verbe nòh qui signifie " prendre ". Ceci montre déjà que nous sommes en face d'un cas particulier d'acquisition de l'evu. Cette acquisition se fait grâce à l'efficacité symbolique d'une immersion rituelle par laquelle s'opère une nouvelle naissance. L'evu acquis de cette façon appartient au monde du jour. C'est comme si le monde de la culture agissait en suppléant le monde de la nature moyennant le rite et avec un contrôle parfait de la nature par la culture. L'evu des jumeaux n'appartient donc pas au monde de la nuit. C'est un evu diurne porteur d'une chance particulière.

- 
1. Mod abiali ai evu.
  2. Mod abBilè evu.
  3. Evu yakalan.
  4. Mod evu... ; mod nò nò evu...
  5. Cfr. supra: p. 33, n.2.

mm  
m 3.2. LE RITUEL. m  
m m  
m m  
mm

Si l'evu est transmis par voie de génération, il requiert pour devenir opérant des pratiques rituelles appropriées, autrement, il resterait inactif pour toujours. L'imaginaire beti compare l'evu à une petite bête. Selon ce même bestiaire, au moment de la naissance, il est comme enfermé dans son terrier. L'action rituelle aurait pour but de le faire sortir du gîte, comme le chasseur qui lève le gibier. C'est alors qu'il devient opérant.

Avant d'aborder l'étude de ce rituel, nous croyons nécessaire d'examiner brièvement les mots clés désignant les aspects les plus importants de ce rituel.

mm  
m 3.2.1. Notions préliminaires. m  
m m  
m m  
mm

Trois mots méritent notre attention:

- 1. : vali = Le Dictionnaire Ewondo-Français de l'abbé Tsala <sup>1</sup>, traduit ce mot par " débouler ", " faire ou partir à l'improviste ". Ce mot s'emploie dans des expressions comme les suivantes:

  - vali tsit : déboucher une bête.
  - vali okòn : réveiller une maladie latente.
  - vali nkod ñad a mekua: lit. " débouler sous des pantalons, un buffle décharné ", dans le sens d'exciter l'ennemi en repos.
  - vali evu : que l'abbé Tsala traduit par " ensorceler ", " envoûter ". Dans notre contexte, ces mots devraient traduire les idées de " faire surgir, exciter ou réveiller l'evu qui reste latent comme un germe chez son posses-

seur, pour qu'il devienne opérant. Mvalan evu<sup>1</sup> désigne tout le rituel destiné à cette fin.

Mais ce rituel ne cherche pas uniquement à réveiller l'evu. Comme le gibier qui sort du gîte et prend une direction ou une autre, de la même façon, l'evu, en se réveillant doit prendre sa propre spécificité, son propre chemin. Voici deux mots évoquant ce deuxième temps du rituel:

2.: kom = qui signifie " faire ", " fabriquer ", " créer ", " arranger " ... Dans notre cadre, il désigne l'action rituelle par laquelle on façonne la première forme spécifique de l'evu pendant que son possesseur est encore un enfant en bas âge<sup>2</sup>.

Nkoman est un nom participe du même verbe. On l'emploie dans des expressions comme les suivantes:

Nkoman mèn: lit. " arranger ( façonner ) l'enfant ". Forme très utilisée lorsqu'on parle de ce rituel. Bien que parfois dans le temps il n'y a pas de différence entre l'action rituelle de " réveiller l'evu " ( mvalan evu ) et celle de " façonner l'enfant ( ou l'evu ) " ( nkoman mèn ), cependant au niveau ontologique la première précède la seconde.

Mené nkoman...i : lit. " je suis ( un homme bien ) façonné...! " dans le sens d'avoir un evu très puissant. Parfois, lorsqu'on parle de sorciers ou de magiciens très puissants, on les appelle tout simplement minkoman ( lit.: " les façonnés " )

- 
1. Nvalan est le participe de vali. Il s'emploie parfois comme sujet.
  2. Le même terme kom s'emploie pour désigner aussi l'action rituelle destinée à réveiller ou à façonner au cours de toute sa vie un pouvoir quelconque à celui qui est en possession de l'evu.



Et neuf graines de poivre  
Dix-huit, en total.  
Puis, l'homme prend le nid de cet oiseau,  
Il le donne à la femme,  
Par derrière, à travers ses jambes.  
La femme le prend.  
Alors, l'homme mâche une cola et une graine de poivre et  
il les met sur la bouche de la femme.  
Elle avale le tout.  
Voici comment l'homme donne le premier evu à sa femme. <sup>1</sup>

D'après autres informations, cette cérémonie a lieu dès que l'époux apprend que sa femme est enceinte. Elle se répète neuf fois à l'intervalle de deux jours. Toujours de bon matin. Dans ce récit, nous trouvons de nouveau le nid de l'oiseau nkëkëñ <sup>2</sup>. Nous avons déjà dit ailleurs quelque chose sur la valeur symbolique de ce nid. De même que cet oiseau construit son nid avec une extrême habileté, de même l'evu que le père communique à son enfant sera-t-il doué d'une très grande adresse. nkëkëñ signifie " le-très-habile " et aussi " le-très-rusé ". L'habileté est synonyme d'intelligence rusée. La tortue des fables boti est comme l'oiseau nkëkëñ, un animal intelligent, habile et rusé <sup>3</sup>, traits recouvrant aussi la notion d'evu.

---

1. Texte ewondo: Eyðñ mininga antoaya abum ayðñ angayi abiali,  
Eyðñ te nom mod anðñ dumba nkëkëñ,  
Afudi mebbil ebul  
Mis me ndoñ ebul  
Bibul bibè.  
Fan anðñ dumba nkëkëñ  
Amaneya fudi mebbil ai mis me ndoñ ebul a etere, avè  
mininga,  
Asòli a zezan makol.  
Minga anðñ dumba nkëkëñ,  
Eyðñ te nom mod te anðñ mebul ai ndoñ, avè mininga  
a añu.  
Ñe angadi.  
Avè ñe evu osu dili.

2. Cfr. supra: p. 123

3. Dans les fables on trouve souvent expressions comme les suivantes: Kulu anè fëk ( " La tortue est intelligente " ); Kulu anè akëñ ( " La tortue est rusée " ); Kulu anè fëk medugan ( " La tortue a une intelligence mensongère " )

De même, chaque ingrédient a sa propre signification et efficacité. Dans ce rite, les colas et le poivre ( de Guinée ) évoquent la puissance bénéfique de l'évu. Les Evuzòk distinguent deux classes de colas et deux classes de piments:

ONDOONDO  
( piment )

NDON  
( poivre de Guinée )

EYABÈL  
( faux-colatier )

ABÈL  
( colatier )

Au niveau symbolique le piment et le faux-colatier évoquent les bivu du type T1, tandis que le poivre de Guinée et le colatier évoquent la puissance bénéfique des bivu du type T2. Cette opposition apparaît clairement dans une des versions de la fameuse formule rituelle employée par les grands guérisseurs <sup>1</sup>:

Ils donnent le mal, et moi j'enlève.

Ils marchent dans l'obscurité, et moi en pleine lumière  
du jour.

Ils restent derrière la case, et moi, en face.

Ils sont comme le piment, et moi, comme le poivre ( de  
Guinée ).

Ils sont le faux-colatier, et moi, le vrai.

Ils sont le fruit de la courge, et moi, la tige. <sup>2</sup>

D'après d'autres informations, en même temps que ces deux végétaux, on met dans le nid neuf feuilles de l'arbre Tombo <sup>3</sup>. Cet arbre est censé apporter des richesses et rendre fort celui qui le consomme <sup>4</sup>.

---

1. Cfr. infra: p. . Voir aussi: MALLART (L.), La Médecine...  
Op. cit. pp. 44-46.

2. ISALA (Th.), " Mœurs et... " Op. cit. p. 27

3. Carpolobia lutea G. Don de la famille des Polygalacées. Sur la valeur symbolique de cet arbre: cfr. infra: chapitre VII ( 7.9.4.)

Ce rite réalise symboliquement la transmission de l'evu du père au fils. Chaque fois qu'on répète le même rite, le père transmet un evu différent, c'est-à-dire il fait silencieusement un souhait pour que l'evu de son enfant ait telle ou telle puissance particulière. Les premiers huit bivu sont appelés femelles, tandis que le dernier, le neuvième, est considéré mâle ( nom evu ). Ceci ne veut pas dire qu'il y ait neuf bivu au sein de la personne mais qu'en répétant neuf fois la même cérémonie, la transmission se fait parfaitement, le nombre neuf signifiant la plénitude d'une chose <sup>1</sup>. La neuvième cérémonie revêt un caractère spécial. Cette fois-ci c'est la femme enceinte qui mâche la graine de poivre, la feuille de lombo et la cola. Après les avoir mâchés, elle dépose cette pâte sur la bouche de son mari, qui la pulvérise crachant sur le bassin de sa femme tout en pensant intérieurement le type d'evu qu'il veut transmettre à son fils. Puis, il crache de nouveau sur le sexe de son épouse en disant ces paroles:

wa	onë	nom	evu....!
Toi	tu-es	mâle	evu....!

Wa	onë	ndzoe....!	
Toi	tu-es	chef...!	( qui commande les autres <u>bivu</u> )

Tous ces gestes semblent vouloir mimer rituellement les principales idées que nous avons exposées plus haut ( 3.1. ) concernant le rôle du père dans la transmission de l'evu et la transmission par voie de génération.

Mais parfois il arrive qu'un sorcier veuille s'approprier l'evu d'un enfant encore au sein de la mère pour, plus tard, le réveiller et le façonner en sorte qu'il devienne un evu du type II. C'est un acte frauduleux que les Evuzòk expriment par le verbe van qui signifie " jeter son dévolu sur une personne ou chose ". Voici l'informa -

---

1. Cfr. infra: p.

tion d'une femme guérisseuse:

Quand on veut réveiller l'evu d'un enfant, le sorcier commence pour chercher la plante Zeh (1).

Il quitte son village.

Il a l'evu dans son ventre.

Il prend un rameau de Zeh.

Il se dit:

- " La femme de mon frère est enceinte.

Je pars chez lui pour faire de la méchanceté <sup>2</sup>.

Je réveillerai ( l'evu ) de l'enfant qui naîtra de ce ventre.

Si elle accouche un garçon, je réveillerai son evu;

Si elle accouche une fille, je réveillerai son evu.

Je pars fixer mon choix <sup>3</sup> sur cet enfant. "

Il vient...

Il agite le rameau de Zeh...

Il agite le rameau de Zeh tout au long de son chemin...

Lorsqu'il voit que la femme prend son chemin, alors il sort à l'encontre.

Quand il rejoint la femme qui est enceinte,

D'abord, il regarde d'un côté, il regarde de l'autre:

Il ne voit personne.

Après, il dit:

- " Ah, mon épouse <sup>4</sup> ! viens m'embrasser... !

La femme lui approche.

Il l'embrasse et met sa bouche sur la sienne <sup>5</sup>.

Un peu de salive descend dans son ventre:

Désormais, l'enfant lui appartient

Dès qu'il met de la salive dans sa bouche qu'il jete son dévolu sur l'enfant.

---

1. Anisuris occidentalis de la famille des Ptéridophytes.

2. Le texte dit: metem, dans le sens de faire la sorcellerie.

3. Van.

4. Ego appelle ainsi l'épouse de son frère.

5. L'informateur qui ne parle pas la langue française, emploie cependant le mot français " amour " pour donner le baiser comme image approximative de ce geste.

En sorte que cet enfant est à lui.

Son evu lui appartient <sup>1</sup>.

La fougère Zen a une place de choix dans ces rites, au moins aujourd'hui, car d'après certaines informations, elle a remplacé le rameau de mboh, le manioc. Nous ignorons les causes de ce changement. Autrefois, dans le même rite, les sorciers prenaient cette plante:

bed	be	okaba	bengayi	na	mod	metom
hommes	d'	autrefois	ils-vo-laient	que	homme	méchanceté
awulu		ai	mohvi	me	mboh...	
il-marche		avec	rameaux	de	manioc...	

Un geste dont l'importance est notoire dans le domaine magique est celui de la salivation, geste que l'on a pu déjà observer dans le rite précédent <sup>2</sup>, mais dont la fonction apparaît ici renversée. En effet, dans le premier rite, la salivation a une fonction bénéfique;

- 
1. Texte ewondo: Eyòh bavali mèn evu mod atari nòh Zen  
 Akoda a dzal die  
 Abülè evu dzie a abum.  
 Akè nòh Zen  
 Adze na:  
 - " Madzañ abülè mininga anòhoya abum  
 Makè bò metom etc:  
 Mayivali e mèn ayibiali a abum mu,  
 Abiali fam, mavali evu,  
 Abiali mininga, mavali evu.  
 Makè ñe van. "
- Azu...  
 Abò a zen na ( geste d'agiter le rameau de Zen )  
 Azu bò a zen na a ndzòh esè  
 Eyòh ayen na ayisò yala na eyòh te alod.  
 Eyòh akoe mininga atoa na ( geste imitant une femme enceinte )  
 Alèmbè ali, alèmbè ali...  
 Tègè yen mod  
 - " A nga wom, za na vè to ? "  
 Asò, wavè too, abò wa " amour ".  
 Mendim mekòya wa a abum etc.  
 Akòya van nòn. Afudi e oñu avaneyà mèn. E mèn anè a abum ñe anè ai ñe. Evu dzie evaneyà.

2. Cfr. supra: p. 151-159.

dans celui-ci, elle est maléfique. Dans l'un on transmet l'evu, dans l'autre, on veut se l'approprier pour le réveiller à des fins anti-sociales. Dans le premier, le père de l'enfant est l'acteur principal, dans le deuxième, celui qui jette son dévolu sur l'enfant est le frère du père.

Vers la fin de la grossesse, l'époux procède au choix des personnes possédant un evu ( TI ) très puissant qui se chargeront de réveiller et de façonner l'evu du nouveau-né. A titre d'exemple, voici le témoignage suivant:

Lorsqu'une femme est enceinte,  
On cherche deux personnes,  
Deux personnes âgées: un homme et une femme.

L'époux dit ainsi:

- " Si ma femme accouche d'un garçon,  
Toi ( l'homme ), tu façonneras ( l'evu de ) mon  
enfant;  
Si elle accouche d'une fille,  
Toi ( la femme ), tu façonneras ( l'evu de ) mon  
enfant (1).

Si dans la transmission de l'evu, le père a un rôle décisif même dans le cas d'une naissance femelle, par contre, dans ce rituel, la condition sexuelle est respectée en sorte que ce sont toujours les hommes qui font ces rites pour les garçons, et les femmes pour les filles. Si le cas contraire se produisait, l'evu resterait inopérant et même parfois l'enfant risquerait sa vie. Ceci semble s'inspirer du modèle éducationnel de la société beti selon lequel, le père s'occupe plutôt de l'éducation et de l'initiation du garçon et la mère plutôt des filles. En ce qui concerne la place qu'occupent dans le système de parenté les personnes chargées des rites mvalan evu et nkoman môn, nos informations sont assez limitées. Cependant nous

- 
1. Texte ewondo: Eyòh mininga anù abum  
Eyòh te banòh bod bibè  
Minnom mi bod bibè: fam dzia, mininga mbòk.  
Nnom fam akòbò na:  
- " Ngè ayibie man fam eyòh te wa wokom môn te  
Ngè ayibie man mininga, nnom mininga te ñe  
ayikom môn te. "

pouvons affirmer que lorsque dans les contes ces rites interviennent, ou bien lorsque l'informateur sans avoir été interrogé sur ce problème s'y réfère, les constatations sont les suivantes:

1<sup>er</sup> : s'il s'agit de réveiller un evu du T2 à dominante sociale, on mentionne soit l'oncle maternel, soit le père de la mère, soit, en général, quelqu'un de la famille maternelle, Ceci s'accorde avec le fait que, au moins autrefois, la naissance était matrilocale et que la cérémonie avait lieu quelques jours après.

2<sup>er</sup> : s'il s'agit par contre de réveiller un evu du T1 à dominante anti-sociale, on mentionne soit le frère du père, soit la soeur du père, soit la mère du père, soit, enfin, comme dans l'exemple suivant, l'une des co-épouses de la mère. Cet exemple est un petit chant correspondant au jeton d'abbia ayant comme gravure l'evu<sup>1</sup>. Le chant évoque les pleurs d'une femme au moment de sa délivrance et qui confesse qu'elle était victime d'un enlèvement avec akia<sup>2</sup> :

Mère...!

La femme de mon père avait réveillé mon evu ...!

Eeeeee...!

Mon bassin se brise...!

Mère...!

La femme de mon père avait réveillé mon evu...!

Eeeeee...!

Aaaaa...!

Mon bassin se brise...!

---

1. Cfr. dessin p.

2. Cfr. infra: 3.3.

3. Texte ewondo: Nna...!

Nga tara angevalli ma evu...!

Eeeeee...!

Odog obugi...!

Nna...!

Nga tara angevalli ma evu...!

Eeeeee...!

Aaaaa...!

Odog obugi...!

3.2.3. Les rites d'après la naissance.

Le rite avalan evu n'a lieu a proprement parler qu'après la naissance de l'enfant, soit le même jour, soit, au plus tard, avant la tombée du cordon ombilical. Il est très dangereux pour l'enfant, faire ce rite à un âge plus avancé. C'est le cas de l'evu niku (T2g) que nous avons étudié dans un autre chapitre.

Comme dans les rites d'avant la naissance, nous pouvons distinguer en premier lieu le cas de l'enfant dont l'evu a été pris frauduleusement en charge par un sorcier afin de le réveiller à son gré, et, en deuxième lieu, le cas où la personne chargée de remplir cette tâche est choisie par le père.

Dans le premier cas, le sorcier a en quelque sorte l'evu de l'enfant en sa possession dès le ventre de sa mère. Un rapport de domination existe entre lui et l'enfant avant même de la naissance. Les Evuzòk expliquent ce rapport en disant que l'enfant possède un " protecteur " à mgbùl. En tout cas, il est certain que ce " protecteur " devient l'initiateur qui réveillera et façonnera son evu en lui communiquant la spécificité maléfique de sien. Voici la suite du récit transcrit plus haut <sup>1</sup>:

Cette plante Zen, comme je te l'ai déjà dit, sert à ce qu'on jette son dévolu sur l'evu d'un enfant.

Voici maintenant ( le rite pour ) réveiller l'evu:

Lorsque le sorcier vient d'apprendre que la femme ( de son frère (2) ) a déjà accouché,

Il prend de nouveau la plante Zen

Après avoir maché ses feuilles

Celles-ci se mélangent avec l'evu qui est dans son ventre.

1. Cfr. supra: pp. 162-163.

2. Cfr. supra: p. 162.

Alors, l'evu monte...

Une forte sécrétion salivaire parvient dans la bouche;

Elle rejoint les résidus de Zen.

Lorsque le sorcier rencontre l'enfant, le village est vide;

La mère est absente, le père aussi.

Ils sont soit en voyage, soit au travail.

Voici comment il parle à l'enfant:

- " Oh, mon ami ! Tu m'attendais, vraiment... ?

Je t'avais choisi dès le ventre de ta mère... ? "

Alors, il met un peu de salive dans sa bouche.

Il lui met les résidus de la plante ensemble avec son evu  
dans sa bouche.

A ce moment, l'enfant devient un homme méchant, un mauvais  
esprit,

Qui ne redoute personne.

Celui qui a gâté ainsi l'enfant,

Est un mauvais démon, un mauvais esprit...<sup>1</sup>

En réveillant l'evu, le sorcier le faconne selon la spéci-  
ficité de son propre evu. Notons que l'informateur parle toujours en  
termes de " transmission ". L'image de l'evu montant jusqu'à la bouche  
et qu'il communique à l'enfant par un acte de salivation, exprime  
cependant la transmission non de l'evu en tant que tel, mais de sa  
spécificité.

1. Texte ewondo: Ndò e ñò ( Zen ) akara bô na bevana môn anò mavè  
kad wa.

Mvalan evu:

Eyòñ mod angazu yen na môn abialiya,

Ota anò adugan nòñ Zen te.

Amaneya ñali

Abaman ai evu dzio ya anò a abum,

Evu engasò hm...engasò hm...engabod...

Minkumdu metie misuan a aña mikòb Zen,

Eyòñ akoe môn, efun dzal,

Nñia anò momò, esya anò momò

Bakò bawulu, bakò a esyc.

Ota anò adzo na:

- " Ooo, ovè yanga fò na mvoc dzama,

Mengavan etou abum nñia... "

Afudí mòngò metie netò a aña

.../...

Egalement, il faut noter que c'est la force magique de la salive qui sert par contagion, de véhicule pour transmettre cette spécificité. On sait le rôle que joue l'oralité dans le monde de la magie. Elle apparaît très souvent liée à la magie noire et au cannibalisme. Les psychanalystes affirment qu'elle évoque les thèmes de l'identification et de l'agression<sup>1</sup>. Dans notre texte, en effet, l'enfant, absorbant la salive de son envoûter, s'identifie par contagion aux qualités de ce qu'il a absorbé. Egalement, c'est par la salivation qu'il absorbe la puissance du mal de la bouche de son maître, se transformant ainsi en un personnage agressif, en un mangeur d'hommes.

Mais n'oublions pas que malgré ces signes sensibles, le rapport entre l'envoûteur et l'enfant s'établit au niveau invisible de leurs bivo. Lorsqu'on réveille ou façonne l'evu d'un enfant, c'est l'evu de la personne chargée de ce rite qui agit sur celui du nouveau-né. Ainsi donc, dans aucun cas, une personne dépourvue d'evu, un mimie, ne peut procéder à ce rituel. Le texte suivant est assez explicite:

Lorsqu'un homme vient sur la cour  
Et, après avoir cassé une branche de manioc,  
Il vient avec cette branche dans la main,  
Si au moment d'entrer dans ma maison où se trouvent la mère  
et l'enfant,  
Il accroche la branche de manioc sur la toiture,  
C'est qu'il avait déjà choisi<sup>2</sup> l'enfant nouveau-né,  
Et qu'il est maintenant sur le point de le façonner.

---

.../... Elòk dzi afudi ñe dzò a añu ai evu dzic.  
Mòngò antoaya mbe mod, mbe nsisim,  
Tègò mbara mod.  
Mbe mod Satan, mbe nsisim omaneya ndaman mòn.

1. ROHEIM (G.), Magie et Schizophrénie, Ed. Anthropos, Paris, pp. 5-10  
2. Van.

Une fois dans la maison, il dit:  
- " Montrez-moi l'enfant ; "  
Il s'assoit.  
Après avoir fini de baigner l'enfant,  
On le lui présente.  
Il le prend sur ses genoux.  
Alors, il le façonne.  
Il parle à son evu.  
Mais, il ne parle pas avec sa bouche.  
Il ne parle que avec son evu.  
Si l'evu de l'enfant est faible,  
Après l'avoir réveillé et façonné,  
Il prend des forces.<sup>1</sup>

Il nous semble cohérent que l'acte de donner une spécificité à caractère anti-social à un evu, soit considéré comme un acte subreptice. Il est cohérent, car ainsi les parents peuvent échapper à l'accusation d'être sorciers. Ceci est en rapport avec le principe déjà énoncé selon lequel bien que l'evu soit héréditaire, par contre la spécificité propre de chaque evu ne l'est pas, et, en conséquence, elle est transmise par des personnes autres que les parents.

- 
1. Texte ewondo: Eyòń fám yázu vá a nséń,  
Eyòń tó yakö bug andog mboń,  
Eyòń yásòya aí andog mboń tó,  
Ñé ná ayí ñí a ndá dzama vá  
Mòń ban ñííá betoa náí,  
Abede andog mboń tó a ndíí  
Avaneya ná a mòń ñò abíalíya  
Ñé ayí kom.  
Ñé fè azu bò ná eyòń akòya sò, ñé ná:  
- " Ledégan ná mòń ; "  
Ñé ná añíya, atòbòya a sí ná.  
Eyòń tó bamana wòbò mòń  
Eyòń bemaneya wòbò mòń  
Eyòń tó bavò ñé mòń a abòń.  
Ambèlè mòń halé,  
Ayí fè man kom vala mbòń mbòń mbòń  
Akòbògo evu dzie.  
Eyòń tó enè ná akòbò kík a añu  
Akòbò aí mòń vala vù evu  
Amana fè ñé valí evu tó halé ná akom ñé  
Endzie ngè enè ntégan, awòń fè ñé.

Il peut arriver aussi que la personne appelée pour transmettre une spécificité à dominante sociale ( T2 ), donne à l'enfant une spécificité à dominante anti-sociale, contre le vouloir de ses parents et sans qu'ils soient avertis. Ceci est possible car finalement toute transmission de ce genre relève du domaine de la parole prononcée intérieurement par l'evu de l'envoûteur.

Notre dernier texte nous montre le cas où le rite a lieu lorsque les parents ont choisi la personne qui doit rendre opérant l'evu de l'enfant :

Lorsqu'une femme est enceinte,

On cherche deux personnes,

Deux personnes âgées: un homme et une femme.

L'époux dit ainsi:

- " Si ma femme accouche d'un garçon,

Toi ( l'homme ), tu façonneras ( l'evu de ) mon enfant;

Si elle accouche d'une fille,

Toi ( la femme ), tu façonneras ( l'evu de ) mon enfant.

Quand la femme a déjà accouché,

Si elle a enfanté un garçon,

Alors, on fait appel à l'homme choisi pour façonner l'enfant.

Ce vieux prend l'enfant et l'assoit sur ses genoux.

Nos pères avaient l'habitude de transporter les enfants dans une bretelle fabriquée avec la peau de l'antilope pe mvin (1) ou bien de l'antilope so (2).

Le vieux qui doit façonner l'enfant le met dans cette bretelle.

Après, il monte avec l'enfant sur le clair de la cuisine.

C'est le jour même de la naissance.

Aucune femme, même la mère n'est dedans; il n'y a que des personnes parfaites (3).

---

1. Raphalos calypnus.

2. Cephalophus leucogaster.

3. Bonfia-boda: dans le sens de personnes adultes.

Pendant que ce vieux reste debout sur la claie, on apprê-  
te le feu.

Il soutient l'enfant avec les bras levés;

Il mâche l'écorce de l'arbre Nsui<sup>1</sup>.

Après l'avoir mâché, il la met dans la bouche de l'enfant.

L'enfant l'avale.

Il mâche cette écorce avec du poivre ( de Guinée )

Il la crache sur les yeux et le front de l'enfant.

Celui-ci se met à pleurer.

Le vieux le soutient avec les bras levés et dit ceci:

- " Tout ce que je dis tu le feras.

Je réveille ton eye car ton père et ta mère m'avaient  
choisi pour te le façonner le jour de ta naissan-  
ce.

Ainsi donc je te façonne aujourd'hui... "

Puis, il se lève et il descend de la claie...

Il va se poser avec prestance en pleine cuisine.

Il prend l'enfant et le donne à son père.

L'enfant est déjà façonné.<sup>2</sup>

---

1. Arbre non identifié.

2. Texte ewondo: Eyòń mininga anũ abum,  
Eyòń te banòń bod bibò,  
Minnom ni bod bibò: fam dzia, mininga mbòk.  
Inom fam akòbò na:  
- " Ngũ ayibie man fam, eyòń te wa wakom mòn te;  
Ngũ ayibie man mininga, nom mininga te ñe  
ayikom mòn te. "  
Eyòń mininga abioya,  
Abio man fam,  
Abok te banòń nom te bengadzo na ayikom mòn eyòń  
abialiya.  
Eyòń te nom mod anòń mòn aton ñu a abòń.  
Betara bekarègũ bègũ bòn a ewak okob tsit. Tsit te  
balogè mvin tò so.  
Nom mod na akom mòn afudi mòn te a ewak okob so.  
Eyòń te abed a akań ni mòn,  
amos abiali.  
Bininga tégũ tàbò a etere tò nña, vè benña-bodo  
benè a etere.  
Mod te atubè a akań a yob, bakom ndoan a si.  
Eyòń te mod te abò na nom mod te abülè mòn a yob.  
Adi Nsui ñu,  
Eyòń te afudi mòn a aũ.  
Mòn aini. .../...

Le moment le plus important du rite est celui où la personne qui le préside s'adresse à l'enfant. Ce moment est légèrement évoqué dans notre texte. Il s'adresse à l'enfant, ou plutôt, à son evu par des invocations ou incantations qui donnent à celui-ci son rang et sa propre destinée que les Evuzòk appellent akalega.

Soit dans les rites qui précèdent l'accouchement, soit dans ceux qui le succèdent, le célébrant prononce neuf makalega ( pl. d'akalega ). La comparaison de différentes séries <sup>1</sup> montre qu'elles traduisent toujours les grands thèmes: autorité, prospérité, prestige, force, fécondité..., thèmes qui évoquent les aspirations fondamentales de l'homme beti <sup>2</sup> et qui rejoignent les différents bivu du type T2.

---

.../... Añali ai ndoñ,  
Afudi mòn a mis ai mvòm asu  
Eyòñ te mòn ayon.  
Mad abi mòn a yob, akòbò na:  
- " E mam mesè makòbò kù ma fè mòn te ayibò.  
Mavali wa evu amu usoa ai nñda bengadzo na makom  
wa eyòñ wayibiali.  
Ndò makom wa amos di,  
Atebè a akan, eyòñ te asò a yob,  
Asumbu a si ai ngul.  
Eyòñ te anòñ mòn te avè esya.  
Mòn amana komban.

1. A titre d'exemple voici une de ces séries: 1. Tu obtiendras tout ce que tu demanderas à quelqu'un. 2. Lorsque tu parleras, tout le monde t'écouterà. Lorsque tu donneras un ordre, les gens t'obéiront. 3. Lorsqu'un Blanc viendra chez toi, sa colère prendra fin. 4. Tu épouseras plusieurs femmes. 5. Tes femmes auront beaucoup d'enfants, même celles que l'on croit stériles. 6. Tu obtiendras tout ce que tu souhaiteras. 7. Des hôtes viendront chez toi et ils t'apporteront des richesses. 8. Tu ne participeras aux réunions de mgbèl. Lorsque tu entendras hurler le hibou, tu ne sortiras pas dans la cour. 9. Tu es l'evu mâle: tu commandes tous les autres. - Il faut noter qu'il s'agit d'informations reçues hors du cadre rituel et qui sont réduites à l'essentiel.
2. Nous avons étudié ces aspirations de l'homme beti dans notre livre Un peuple africain... Op. cit. pp. 43-72

3.3. L'AKIAÈ DES PETITES FILLES.

Dans la pensée beti il n'y a pas de coupure entre les diverses phases - chronologiquement différentes - de ce rituel. Il faut donc considérer le invalan evu et nkoman mèn comme des rites qui se prolongent dans le temps; comme un processus rituel doté d'une dynamique ascendante dont le point de départ se situe pendant la grossesse de la mère et l'accomplissement vers l'âge de trois ou quatre ans de l'enfant. Notons que dans tout ce processus on parle tantôt de réveiller l'evu, tantôt de le façonner, presque indistinctement.

Vers l'âge de trois ou quatre ans il y a lieu un rite qui semble confirmer le précédent. Pour les garçons, ce rite final se célèbre au pied de l'arbre Ovené, symbole de toute puissance magique. Dans un autre chapitre <sup>1</sup> nous avons étudié deux textes ayant trait à ce rituel. Ici, nous nous bornerons à analyser le cas d'envoûtement avec akiaè des petites filles.

En langue ewondo, akiaè signifie " sorte, espèce... ". Les Evuzòk emploient ce mot pour désigner le pacte établi entre une fillette de quatre à cinq ans et une femme sorcière <sup>2</sup> selon lequel la petite fille obtiendra certains dons extraordinaires en échange d'une vie humaine, soit celle de son premier enfant, soit celle de son premier époux, soit, enfin, sa propre vie après avoir mis au monde plusieurs enfants. Ce pacte s'appelle akiaè, sous-entendu ngaga (= promesse), son accomplissement ayant lieu irrémédiablement au temps fixé.

Ce pacte s'établit lorsque la femme sorcière façonne subrepticement l'evu de la fillette. Chez les Evuzòk, l'akiaè concerne toujours les femmes. Il est en général en rapport avec le thème de la fécondité. Il s'agit là de deux particularités de l'akiaè tel qu'il est conçu par les Evuzòk et qui ne recouvre que partiellement la notion d'akghe

1. Cfr. supra: 2.4. ( 2.4.1. et 2.4.3. )

2. En général c'est une vieille femme: la grand-mère paternelle, une co-épouse de sa mère ou bien une autre femme du lignage du père.

( = akiaè ) des autres Pahouins comme par exemple les Fang du Gabon. D'après Lavignotte, l'akaghe consiste chez ces derniers dans l'obligation de garder l'interdiction qu'on donne à l'enfant ( mâle ou femelle ) lors de son envoûtement. Cette interdiction, dit-il, équivaut à une malédiction car si le sujet envoûté ne le garde par il mourra: " Tu auras les dons accordés, mais cependant tu ne mangeras jamais tel ou tel aliment, sinon tu mourras. Tu auras des enfants, mais tu tueras ton premier né, sinon tu mourras... " <sup>1</sup>

Les récits sur ce genre d'envoûtement correspondent presque toujours au même modèle, au moins, dans l'essentiel, modèle qui traduit les éléments principaux du mythe sur l'origine de l'evu. Voyons d'abord le schéma de ces récits:

1. Un groupe de femmes part faire la pêche appelée alok <sup>2</sup>.
2. Une vieille femme invite une petite fille à l'aider dans ce travail.
3. Pendant la pêche, la femme met sa main dans un trou pour attraper un poisson. Elle dit à l'enfant de mettre sa main de l'autre côté pour le sortir dehors. Quand l'enfant met son bras dans le trou, la femme le saisit.
4. A ce moment, la femme propose à la fillette de lui réveiller son evu en sorte qu'elle aura beaucoup d'enfants... Mais en contre - partie elle doit promettre la mort de son premier né ou d'une autre personne.

Voyons maintenant les principaux éléments du mythe et de ce récit mis en parallèle:

- |  |  |
|--|--|
| 1. L' <u>evu</u> habite dans la forêt, tout près d'un espace humide, marécageux ou au bord d'une rivière ( MB-7; MC-1; MD-2; MF-2 et ME-1 ). | 1. L'envoûtement a lieu hors du village, dans une rivière. |
|--|--|

- 
1. LAVIGNOTTE, L'evur. Croyance des Fan au Gabon, Société des Missions Evangéliques, Paris, 1952, pp. 23-20.
  2. Pour faire cette pêche, on endigue le ruisseau. En aval, on choisit certains trous dont on enlève l'eau avec une épuisette.

2. C'est au cours d'une partie de pêche que la femme rencontre Evu ( Md-6; ME-7... )

2. L'akiaè a lieu au cours d'une partie de pêche.

La même opposition village / forêt.  
La même valence féminicide du scénario. Fonction médiatrice de la rivière qui assure le passage de la nature à la culture.

3. Evu pénètre dans le ventre de la femme par son vagin ( MA-24; MB-16; MC-6; MC-26; ME-46;MF-21).

3. L'envoûtement reproduit symboliquement la pénétration de l'evu dans le ventre de la femme lorsque la petite fille met son bras dans le trou, ce trou signifiant le vagin de la femme.

4. Evu rend fructueuse la pêche de la femme. Il lui donne aussi du gibier ( MD-13; MF-23; ME-8... )

4. Par cet envoûtement, l'evu de la fille est réveillé avec des pouvoirs extraordinaires.

5. Dans le village, Evu exige de la femme des vies humaines ( MA-32; MB-20; ME-57... )

5. L'envoûteuse exige de la fillette une promesse, akiaè, de donner des vies humaines à son evu.

L'akiaè cherche à expliquer tout ce qui d'une façon ou d'une autre s'oppose à la fécondité des femmes. Il occupe une place remarquable dans les croyances étimologiques concernant les maladies féminines en sorte que les femmes malades sous l'influence d'un akiaè forment une partie importante de la clientèle des grands guérisseurs ( mingôngô ). Ils sont susceptibles d'être interprétés comme dûs à un akiaè, les cas suivants: la mort prématurée des enfants d'une femme; la stérilité primaire et secondaire; les fausses-couches; la mort d'une femme lors d'un accouchement; la mort du premier époux; le fait de ne pas trouver quelqu'un qui épouse une femme;..les accouchements dystociques; les syphilis chroniques et en général toute maladie en rapport avec la fécondité de la femme s'avérant rebelle à tout traitement... On attribue tout ceci à l'action du propre evu de la femme qui se retourne contre elle-même à terme le pacte établi lors de son envoûtement. Le système de sorcellerie buti

prévoit des thérapeutiques rituelles soit pour enlever l'akiaè, soit pour traiter la femme atteinte des conséquences propres d'un akiaè.

1870  
 1871  
 1872  
 1873  
 1874  
 1875  
 1876  
 1877  
 1878  
 1879  
 1880  
 1881  
 1882  
 1883  
 1884  
 1885  
 1886  
 1887  
 1888  
 1889  
 1890  
 1891  
 1892  
 1893  
 1894  
 1895  
 1896  
 1897  
 1898  
 1899  
 1900

DEUXIÈME PARTIE

1901  
 1902  
 1903  
 1904  
 1905  
 1906  
 1907  
 1908  
 1909  
 1910  
 1911  
 1912  
 1913  
 1914  
 1915  
 1916  
 1917  
 1918  
 1919  
 1920

1950	4.1. Les <u>mehiañ</u> .	17
18		17
17		17

L'objet des pages suivantes est d'examiner la notion de biañ d'après les catégories de la pensée magico-religieuse du peuple evuzòk. Cette notion recouvre les idées de fétiche, objet magique, objet-symbole...etc. Les Evuzòk ont condensé en un seul mot - biañ / mehiañ - une foule d'idées dont nous tâcherons d'en discerner les plus significatives. Notre analyse se base sur deux plans différents: celui du langage et celui de l'expérience. La première démarche nous paraît fondamentale. Elle peut nous rendre compte de la richesse de cette notion et de l'importance de son contenu. Pour cette première démarche nous avons relevé minutieusement de notre documentation toutes les phrases ( compte tenu de leur contexte ) qui ont trait à cette notion de biañ. Ceci nous permet déjà formuler une première approche de ce que l'ethnologie d'autrefois aurait appelé " fétiche ", terme que nous avons banni de notre vocabulaire pour ne pas tomber aux erreurs, malentendus et préjugés que ce mot renferme-t-il. Mais soulignons tout de suite que nous sommes dans l'impossibilité de trouver convenablement le mot biañ. Les substituts - objet magique, objet-symbole, procédé magique...- avancés pour remplacer l'ancienne notion de fétiche, ne recouvrent pas notre notion de biañ. Ainsi donc nous nous remettons entièrement au signifiant evuzòk, les pages suivantes ayant pour but éclairer le signifié.

Provisoirement nous pouvons définir le biañ comme " la manifestation visible de la puissance de l'evu." Une parole, un acte, un objet ou bien un ensemble de procédés ayant rapport avec une personne possédant l'evu, peuvent être désignés par le terme biañ. C'est

donc d'une relation personnelle d'un homme à son biañ qu'il s'agit d'abord. Car en effet la première condition requise soit pour acquérir un biañ, soit pour le manipuler est de posséder l'evu.

ngö	xx	ñe	abölä	biañ,	oyòñ	makö
si	xx	lui	il-a	biañ,	quand	je-pars

yogo		nbö	ñe	ngö	ayan	kik
apprendre		chez	lui	si	il-ne-voit-pas	

na	mabölä	mfañ		evu,	pendzi	kik	dzam
que	j'ai	parfait		evu	je-ne-peux-pas	--	
		( dans son genre )					

nòñ	biañ	te...
prendre	biañ	ce...

- Si xx détient un biañ et je pars chez lui pour qu'il me l'apprenne, s'il voit que je ne possède pas un evu puissant, je ne peux pas prendre ce biañ....

Le biañ n'est pas une puissance extérieure à la personne, elle est d'abord une force ad intra qui se définit en termes d'incorporation. A cet égard, il est significatif que dans l'univers magique existe une cuisine magique et qu'on s'exprime en termes culinaires. Ainsi par exemple, le terme que l'on emploie le plus souvent pour exprimer la confection d'un biañ est celui de yam signifiant " cuire, préparer les aliments ". Egalement, pour exprimer l'acquisition d'un biañ on emploie le terme di signifiant " manger ":

ngö	wakö	di	biañ....
si	tu-vas	manger	biañ....

dans le sens d'aller acquérir un pouvoir magique quelconque. La termi -

nologie culinaire permet de traduire la notion d'incorporation qui est fondamentale à la pensée magique beti. On "mange" ou "on avale" car le biañ hors de la personne - par sa seule matérialité - n'a aucune puissance. Un rapport essentiel existe entre lui et son détenteur de façon que le biañ peut être considéré comme un prolongement de la puissance de l'eyu de ce dernier. Cette terminologie culinaire traduit également la notion de transformation. Celui qui mange un biañ est transformé par celui-ci: le biañ réveille, excite ou façonne son eyu de façon qu'il acquiert une nouvelle force ou spécificité. Le biañ est une puissance médiatrice.

Le biañ considéré en lui-même participe de la spécificité propre de l'eyu de son détenteur. Ainsi donc la même typologie que nous avons esquissée pour l'eyu doit être appliquée aux mobiañ. Ceci nous permet déjà d'établir une première classification. On distingue d'abord les mobiañ à dominante antisociale qui participent de la spécificité des bivu de type T1. Ils sont des mobiañ "qui tuent les hommes". Leur efficacité vient déterminée par la force dominante provenant du monde de gabël (nature - culture). Les sorciers en sont les détenteurs.

En deuxième lieu, on distingue les mobiañ à dominante sociale qui participent pourtant de la spécificité des bivu de type T2. Pour ces mobiañ on peut dire que c'est le monde de la culture qui domine celui de la nature et que par leur utilisation l'homme essaie dépasser la condition humaine ainsi que l'efficacité des techniques culturelles. La variété de ces mobiañ recouvrant tous les domaines de l'activité culturelle, nous prouvent le désir de l'homme pour obtenir ce dépassement.

Les Evuzòk donnent aussi le nom de biañ à certains rites comme le So, le Molan... pour l'initiation à l'âge adulte et au culte aux ancêtres. Ces rites appartiennent au monde de la Coutume. Les détenteurs de ces mobiañ correspondraient aux mbimic à "la tête percée",

c'est-à-dire aux aînés du groupe, les banfià-bodo ou personnes parfaites.

L'efficacité d'un biañ est variable car le passage d'une catégorie à l'autre est possible. Ainsi par exemple un sorcier peut enlever un biañ d'un ngòngan et viceversa. Par ce changement de détenteur, le biañ acquiert une nouvelle force d'accord à la spécificité de l'evu du nouveau détenteur. Ce passage est conçu sous l'image d'une action violente. En général, le terme employé pour désigner cette action est celui de fadi qui signifie " ravir, prendre de force...":

akù	kui	mod	abò	biañ,	afadi;	tò
jusqu'à-ce-que		homme	il-fait	biañ,	il-prend-	même
					de-force;	
biañ	tsit,	tò	biañ	abie,	to	biañ
biañ(pour)	gibier,	même	biañ(pour)	en-	même	biañ
				fanter,		
anò	ne	mod	abò	biañ	afidi	e
il-est	ainsi	homme	il-fait	biañ(pour)	il-fait-	les
					vivre	
bol	bevok,	afadi.		Èo	afadi	a
hommes	autres,	il-prend-de-force.		Lui	il-prend-	à
					de-force	
ngbèl,	akù	ni	dzò...			
société	il-s'en	avec	ceci...			
sorciers,	va					

- Celui qui détient un biañ il le prend toujours de force du monde de ngbèl: qu'il détienne un biañ pour attraper de gibier ou un biañ pour avoir beaucoup d'enfants ou un biañ pour donner la vie aux autres, il le prend de force de la société de ngbèl...

Tous les mebiañ appartiennent en principe au monde nocturne

de gbé. Le passage de ce monde à celui du jour se fait encore par d'autres moyens. Le plus courant consiste en l'intervention des ancêtres en général dans des rêves qui communiquent à un vivant un biñ. Dans nos entretiens avec les guérisseurs evuzòk nous avons entendu plusieurs fois phrases comme la suivante:

nqan syn.de biñ	esö tout	ñu ceci	menqanòñ j'avais- pris	hilòk plantes	bi ces
a dans	biyien: rêves :	manki beau-pa- rent	ñu lui	angazu il-été- venu	vö donner
e ce	biñ biñ	esö tout	mabò je-fais	ñu... celui-ci...	

- Tout ce biñ, toutes ces plantes je les avait reçu dans des rêves: mon beau-parent été venu me transmettre tout ce biñ que je fais maintenant.

Les gèries et les esprits protecteurs ( minkuk ) jouent aussi ce rôle de médiateurs.

Dans la société diurne, le détenteur d'un biñ peut le transmettre à un autre. Cette transmission se fait dans le cadre d'un enseignement initiatique plus ou moins développé. De notre documentation nous avons relevé les mots suivants qui font trait à cette notion de transmission et d'enseignement:

vö donner	biñ ;	nòñ prendre	biñ ;	yen voir	biñ ;	yoge apprendre	biñ ;
yegölö enseigner	biñ ;	leüö montrer	biñ ;	fedebu commencer (l'init.)	biñ ;		

kai	biañ ;	kui	biañ ;	manu	biañ ;	kuli	biañ
commencer	biañ ;	parvenir	biañ ;	achever	biañ ;	dévoiler	biañ
( init. )		( à la					
		fin du )					

Comme nous le verrons dans un autre chapitre consacré à l'analyse des récits d'initiation de certains minqũngañ evuzòk, le terme biañ dépasse largement la notion d'objet magique. D'après la pensée evuzòk tout l'ensemble d'une initiation: la transmission d'objets, l'enseignement initiatique, les actes du rituel...etc... sont considérés comme un biañ.

m  
 in 4.2. Quelques mebianñ evuzòk. m m  
 m  
 m

Dans le tableau de la page suivante nous faisons mention des différents mebianñ relevés de notre documentation suivant la classification établie plus haut. Nous n'avons pas la prétention d'offrir un tableau complet, mais nous croyons que cette systématisation offre une image assez approximative de la réalité en ce qui concerne les mebianñ.

Dans les pages suivantes nous présenterons quelques mebianñ evuzòk. C'est ainsi que nous pénétrons le domaine de l'expérience quotidienne dans lequel l'homme evuzòk cherche à se dépasser et à dépasser le monde laissé par Nzame moyennant le recours aux mebianñ. Nous nous bornerons donc à présenter quelques mebianñ à dominante sociale. Soulignons dès maintenant que dans ce domaine les écoles sont multiples. Chaque détenteur d'un biañ est fidèle dans la mise

1. Mebian à dominante antisociale:

- les vers mbison mialuman
- les lances, les fusils et autres armes de mbül.
- les plantes: Ozozdn-Kombe<sup>1</sup>, Ove<sup>2</sup> ....

2. Mebian à dominante sociale:

a) différents éléments des trois règnes de la nature, en particulier les végétaux (3)

b) mebian pour devenir et exercer les fonctions suivantes:

- Bian Mvigi: chasseur-de-sorciers.
- Bian mbégan: grand guérisseur.
- Bian Nkam: devin.
- Bian myot: joueur de myot

c) mebian pour réveiller et façonner l'ovu ( bian mvlan ovu et bian nkoman mèn (4) )

d) mebian protecteurs:

- Abanañ dzal: pour protéger le village.
- Abanañ afub: pour protéger le champ.
- Abanañ bangòn: pour protéger les jeunes filles.
- Abanañ abum: pour protéger une femme enceinte.
- Abanañ mèn: pour protéger un nouveau-né.
- Abanañ aluk: pour protéger un mariage.

e) mebian pour obtenir certains pouvoirs:

- Bian alòk: pour obtenir une bonne pêche
- Bian nsem ou abudu-akudu: pour obtenir une bonne chasse.
- Bian vem-ven: pour obtenir une bonne récolte.
- Bian ayas: pour avoir de succès dans l'amour.
- Bian dudu: pour avoir un bon voyage.
- Bian akume: pour obtenir des richesses.
- Bian esok: pour récupérer le placenta volé.

d) thérapeutiques rituelles pour combattre les maladies en rapport avec la sorcellerie:

- Bian edu esoo<sup>5</sup>

1. Cfr. infra: p.

2. Cfr. supra: p.

3. Cfr. infra: pp.

4. Cfr. supra: pp.

5. Cfr. infra: pp.

- Bian mbuwi neson : pour casser les dents de l'évu. (1)
- Bian meven no ngbél : pour cicatriser les blessures de ngbél (2)
- Bian okulan evu : pour rendre inopérant l'évu
- Bian kôn : pour traiter les maladies atteint par le kôn.
- Bian mi on : pour traiter les vers de ngbél.

3. Quelques célébrations rituelles appartenant au monde de la Coutume:

- Bian So : initiation à l'âge adulte.
- Bian Molan : initiation au culte des ancêtres.
- Bian Mevengo : rite d'initiation féminine.

ce oeuvre de son bian à l'enseignement de son maître, mais entre une école et l'autre il y a des différences.

Le Dictionnaire Kwondo-Français de l'abbé Tsala traduit ainsi le mot abanaña ( pl. abanaña ) : " pratiques superstitieuses auxquelles l'on attribue la vertu de neutraliser les effets d'une magie, les progrès d'une maladie... " L'action de réaliser ces pratiques est exprimée par le verbe ban. En fait, le mot abanaña traduit la notion d'un bian ( les pratiques superstitieuses ) destiné à protéger soit l'individu soit le groupe contre les forces ennemies, en particulier contre les puissances de ngbél. Toute la vie est menacée par ces puissances. C'est ainsi que l'homme cherche à protéger par la force de ces abiana tout ce qui lui est plus cher.

L'abanaña dzal pour protéger le village.

Voici pour le poivre de Guinée:

- 
1. Cfr. infra: pp.
  2. Cfr. infra: pp.

Lorsqu'on amène le nid d'un passereau maçon pour te protéger le village de peur que les sorciers de ngbël viennent dans ton village,

Alors, on cueille neuf feuilles de Tombo<sup>1</sup>,

On prend neuf grains de poivre de Guinée,<sup>2</sup>

On prend aussi de la résine otu<sup>3</sup> et un oeuf de poule.

On mélange le tout.

Après avoir creusé un trou en terre ( le biñ ).

Ce biñ protège le village en sorte que si un sorcier arrive au village, la résine brûlera tout son corps et l'oeuf explosera comme les fusils des hommes d'autrefois... (4)

Le biñ dans sa matérialité ne doit pas être considéré comme un accumulateur de forces empruntés aux trois règnes de la nature. Il est un accumulateur de forces provenant du monde de ngbël que, dans ce cas, sont contrôlés par un homme possédant un eyu du type T2. L'efficacité des ingrédients ne provient non plus de la loi d'association - le semblable produit le semblable - que l'on attribue à la pensée magique, cette loi étant plutôt patrimoine de la pensée symbolique tout court. Les ingrédients de biñ sont des signifiants qui produisent ce qu'ils signifient ou évoquent grâce à l'intervention de l'homme possédant l'eyu.

1. Carpotobis lutea G. Don de la famille des Polygalacées. Cfr. infra p. 353-354.
2. Aframomum melegueta ( Roscoe ) K. Schum de la famille des Zingibéracées. Cfr. infra p. 296-297.
3. Otu: résine de l'arbre Abel: cfr. p. 340-349.
4. Voir la suite de ce récit p. 67.

Texte ewondo: Mís me Ndoñ menë na:

Eyòñ basòya ai dumba nkükün, bazu wa ban dzal na  
ngbël oza kara wa kui a dzal,

Eyòñ te ha, bafad kie Tombo obul,

Banòñ akie Tombo obul te.

Banòñ mis me Ndoñ,

Banòñ otu, banòñ aki kub.

Babaman byaa hite bisë.

Bamana fag si, bafudi.

Bò na abanaña dzal dzi ngë nnon asò a etere, otu

woyi yon mot te e ñol,

Ngë nnon asò etere, aki kub ayi tolan anë ngal ya  
bod ba kiri.

Les ingrédients de ce bien symbolisent des armes qui luttent contre les sorciers de ngbël. À côté de l'œuf qui explose et de la résine qui brûle le corps du sorcier, nous pouvons ranger les ingrédients d'une autre formule pour un bananin dzal: un fil de cuivre ( nkôl anon ); une allumette ( ebu mepis ) et un peu de fécérite ( ngbi ag zeyan ). On transforme tous ces éléments en une poudre qu'après on met dans un petit morceau de babou évaguant le canon d'un fusil. On ferme l'ouverture de babou avec une plume longue de la queue de perroquet ( tambe kos ya zud ). Finalement on fait un petit trou sur la cour du village et on enterre ce " petit fusil " avec un œuf. Notons que la queue de perroquet est considérée être un bian très puissant pour combattre les sorciers. Elle figure dans plusieurs pratiques de protection contre les forces de ngbël:

ngü	mot	awulu	ci	tambe	kos	anü
si	homme	il-voya-	avec	longue-	perro-	il-est
		ge		plume-de-	quet	
				la-queue		
mbën:	beyew	tëgü	luu	ñe	ainson...	
bon:	sorciers	non	jeter	lui	vers....	

- Il est très bon qu'un homme voyage avec une plume de la queue de perroquet car ainsi les sorciers ne lui jetteront des vers...

Le bien suivant toujours destiné à protéger le village contre les sorciers, évoque les aspects culinaires:

Je prends la plante Osia<sup>1</sup> ;  
 J'enlève quelques plaques d'écorce de l'arbre Nsui<sup>2</sup>  
 Je prends aussi un paire de bananes<sup>3</sup>  
 Je mélange toutes ces choses.

---

1. Osium canum Sims de la famille des Labiacées.  
 2. Variété d'arbres de haute futaie. On lui attribue une grande puissance magique.  
 3. Elad Ekon: cfr. infra: pp. 351-353.

Je les embouise sur une vieille maraite.

Puis, je les écrase.

Je mets cette poudre dans une soupe.

Tous les gens de mon village mangent cette soupe.

Après qu'ils ont mangé, je creuse un petit trou et j'enterrerai une plaque d'écorce de l'arbre Nsui.

Je creuse ce petit trou dans l'intérieur de la maison, tout près de la porte. (1)

L'arbre dit "Nsui" était autrefois l'arbre des guerriers. Avant de partir pour la guerre, chaque guerrier frottait le visage sur cet arbre pour se mettre à l'abri des projectiles<sup>2</sup>. Un [vuzòk nous explique ainsi la raison de l'efficacité de cet arbre:

Tous les animaux qui ont une très grande force,

Les animaux qui tuent les hommes comme l'éléphant, le gorille, le chimpanzé et la buffle, lorsqu'ils marchent dans la grande forêt, ils se baignent dans la boue, puis ils essuyent leur corps sur cet arbre...

Nos ancêtres s'émerveillaient de la force de cet arbre. (3)

- 
1. Texte ewondo:  
Mandò Òsìà elòk,  
Mòfò Nsui èlò,  
Mandò mvak elad Ekòn.  
Mandò byem bitò bisò, mabaman.  
Masana díg a ndoan,  
Matua a ebudugu mvia,  
Iamana kòk, mafudì byem bitò a mfiàn.  
Bod ya nda bod dzama bengadi.  
Bomana di nala, eyòò te mafag ebe, mafudì ebab  
Nsui.  
Mafag ebe a nda etere, tò a zozàn abò nda e von  
bod bakara fíi.
2. Texte ewondo:  
Betera eyòò bengabò hita bengafudì ebab Nsui a  
afík, bengadi fò. Ndè tò balum íe ni ngal tígù obi,  
tígù lum wa.
3. Texte ewondo:  
Betside besò berò ni ngul,  
Betside bawoo bod anù zòl, ngi, wòà, fìak..., eyòò  
bawulu a mafan mufan, bakù bawòbò a mhòròk ,  
eyòò te bakù fìà fìol dzabara a ele te..  
Betera bengakuma di Nsui asu nmul dzia.

L'abanaña dzal est une arme pour lutter contre les sorciers mais il est aussi un bian pour attirer la chance dans le village, bian que l'on fait surtout lors de la fondation d'un nouveau village:

Lorsqu'un homme vient de construire son village, alors il rentre chez son frère aîné et lui dit:

- " Je viens de construire un village, attends-je ( la chance ) dans ce village ?

Viens, je vais protéger ( ban ) le village !

Alors, son frère s'en va chercher un Tombo<sup>1</sup>,

Il le coupe,

Il rentre avec.

Puis, il l'enfonce dans le sol.

Nos ancêtres enterraient toujours un bian dans un trou qu'ils creusaient dans la maison et qu'après ils couvraient avec une pierre.

Ils faisaient ainsi:

Lorsqu'un homme adulte, soit le fils cadet, soit l'aîné, il construisait un nouveau village, alors on allait le protéger ( ban ) .

On appelait ceci " mvi mvok " ( le poteau de village ) .

On consacrait ainsi le village de cet enfant pour qu'il soit florissant, pour que cet enfant reçoive beaucoup de richesses (2).

---

1. Cfr. supra p. 186 et infra pp. 353-354.

2. Texte ewondo: Eyòh mod abèlè dzal die, eyòh te ha akodo a si akè kui e vom atoa, ñe ai mañan na:  
- " Eyòh mataa va dzi, mamanya loñ dzal, ngù malon ya dzal na, moyibi dzal ya ?  
Zak, maké ban dzal...! "

Mañan añi ha, akè nòn Tombo.

Aksik Tombo,

Asò ai wò,

Abèmö a si.

Eod be kiri bovö bül' ebè akòk

Aau bongabo na:

E mod anè añaamoda ngè ki mòngò ya avus, ngù ntol mèn, bakè loñ dzal.

Ñe akodo a si ñs'ya ban

Balogè dzos te na " mvi mvok "

Akè baa ñe-añ dzal na abugban, abi akuma ebui.

L'ibanaña abum pour protéger une femme enceinte.

Abum signifie " ventre " et par extension ce mot désigne aussi une femme enceinte. L'ibanaña abum est un biñ destiné à protéger une femme de tout ce qui peut lui provoquer une fausse-couche. Rappelons que l'on attribue aux sorciers l'action d'arracher - fréi mèn ghaa - le fœtus du ventre des femmes enceintes auxquelles ils sentent rapidement l'odeur<sup>1</sup>, c'est-à-dire qu'ils découvrent la grossesse d'une femme très facilement. C'est pour cette raison que les femmes enceintes protègent leur ventre avec ce biñ dont voici la formule:

Lorsqu'une femme devient enceinte, je protège ainsi sa grossesse (2):

Je prends la plante appelée Nsesali<sup>3</sup>;

Je prends une écorce de ratin nlèn<sup>4</sup>;

Je prends un caillou.

Après, je coupe les ongles de la femme<sup>5</sup>.

Je lui coupe une touffe de cheveux au front de la tête.

Je lui coupe une touffe de cheveux de l'occiput.

Je lui coupe une touffe de poils des aisselles.

Je lui coupe une touffe de poils du pubis.

Je prends un peu de la saleté de son bras.

Après, je prends un morceau d'une vieille étoffe avec laquelle j'enroule toutes ces choses.

Je tisse ( le paquet d'étoffe ) comme on le fait pour un ngid (6).

Finalement, je l'attache avec une cordellette autour de la ceinture de la femme. (7)

---

1. Beyem beñum mbubum.

2. Maban abum. C'est toujours le verbe bañ que l'on utilise.

3. Dioscorea caillaciifolia de Wild. de la famille des Dioscoreacées.

4. Calamus secundiflorus.

5. Les ongles des pieds et des mains.

6. C'est un petit objet - biñ - qu'on recouvre d'un filet à mailles serrés.

7. Texte ewondo: Eyèn mininga anòn abum, eyèn te maban abum :  
Nnòn Nsesali,  
Nnòn abum nlèn. .../...

Plusieurs éléments de ce biñ méritent notre attention. D'abord, les deux végétaux. Nesal est le nom qu'on donne aux feuilles d'un genre de dioscorées dont la base se présente avec de grandes épines. glèn est aussi un rotin épineux. Il s'agit de plantes qui appartiennent au monde du gabil mais que manipulées par une personne possédant un oku du type T2, se retournent contre le monde de la sorcellerie. Ils se transforment en "lance" qui protègent la femme enceinte. Un deuxième élément à considérer dans ce biñ est la notion de lien. En effet, l'écorce de rotin sert à faire des liens, des attaches, et est très employée en vannerie. La femme doit attacher tous les ingrédients du biñ avec un morceau d'étoffe<sup>1</sup>. Elle doit recouvrir le tout avec un filet à mailles serrées<sup>2</sup>. Finalement, elle doit attacher le petit ngid contenant le biñ autour de la ceinture de la femme enceinte. Lorsque la femme commence à avoir les douleurs d'enfantement, elle doit "délié" cette corde pour avoir un accouchement facile. Dans le cas où pendant sa grossesse, cette corde aurait été accidentellement déliée, elle doit la cacher quelque part et l'enlever de sa cachette aux premiers douleurs d'enfantement. Toute la magie des nœuds est présente dans ce biñ. Le troisième élément - que l'on trouve dans beaucoup d'autres gabil - sont les matières que M. Mauss<sup>3</sup> appelle "disqualifiées" comme le morceau d'étoffe usagée, les bagles, les rognures. Ce type d'ingrédients forme la série métonymique évoquant le sujet qui exerce ou qui subit l'action de biñ. Il exprime aussi, au moins dans certains cas, le rapport essentiel existant entre le détenteur du biñ et le biñ lui-même.

- 
1. Vibidi: enrouler.
  2. Tin: tisser.
  3. MAUSS (M.), Sociologie et Anthropologie, PUF, 1966, p. 40.
  4. Texte ewondo: .../...  
Mandò fò osongòk.  
Matsik bye.  
Matsik osil ya mvòm usu.  
Matsik osil ya dèl.  
Matsik osil ya mvaban.  
Matsik osil ya ngud.  
Mandò mvit ya onna. Mandò ntu eye, manane-  
ya vibidi byam bite, manatini anò man ngid.  
Eyò te matindi nkòl, matindi mininga a zud.







populaire se dégage le guérisseur appelé mbehala ou mod mēbala<sup>1</sup> dont le domaine est très vaste. Ses thérapeutiques s'inspirent tantôt d'un certain pragmatisme, tantôt d'un certain esprit magique. Parmi eux on trouve plusieurs spécialistes des maladies dites Deti<sup>2</sup>. Il n'est pas rare que ce type de guérisseurs recouvre partiellement les domaines de la médecine réservée aux mingēngan̄. Au plus haut degré de la pratique médicale nous trouvons deux types de guérisseurs, le mod ngam et le ngēngan̄. Le premier est le devin, qui joue un rôle notable dans le diagnostic et le pronostic des maladies. Le ngēngan̄, lui, est le grand guérisseur aux pouvoirs magiques exceptionnels, qui soignera les malades victimes des sorciers. Les fonctions de ces deux types de personnages se recouvrent elles aussi partiellement; tantôt le ngēngan̄ pratique la divination, tantôt le devin pratique la grande médecine. Aujourd'hui, chez les Evuzòk, le mod ngam n'existe plus. Ses fonctions sont exercées par les mingēngan̄.

Ainsi, le ngēngan̄ passe pour être un protecteur de la société. Ses fonctions sont essentiellement sociales. Il défend le groupe contre les sorciers. Il surveille tous les ennemis de son pays. Il est le garant de la vie et de la prospérité. Il lutte contre la stérilité des femmes provoquée par les sorciers. Il manipule les forces cosmiques et est particulièrement apte à préparer des mubian̄ qu'il met à la disposition du groupe soit pour protéger les villages, les récoltes, les champs..., soit pour rendre efficace une partie de chasse ou de pêche, soit, enfin, pour assurer le succès d'un voyage ou d'une entreprise importante.

Son prestige dépasse très souvent celui des chefs et des notables. Sans jouer un rôle politique dans le groupe, les mingēngan̄ sont consultés dans les affaires importantes de la vie du pays. C'est d'eux que parfois les chefs tirent leur pouvoir. Selon l'information d'une femme ngēngan̄, si le chef xx demeure encore aujourd'hui dans sa place, c'est grâce à un bian̄ préparé par elle lorsque les autorités administratives voulaient le remplacer par un autre, XX, ayant appris cette nouvelle et suivant le conseil de certains notables de sa famille, lui demanda un bian̄ pour le maintenir au pouvoir.

Tout ceci nous montre le prestige de ngbngan et son rôle bénéfique dans la société. Sa disparition est profondément regrettée. Dans le milieu chrétien on conteste toujours les initiatives des Eglises occidentales qui visent à faire disparaître ou discréditer les pratiques de ces guérisseurs et magiciens.

En général, ils ne sont pas nombreux <sup>1</sup>. Dans la région de Nsola on en connaît huit réparti par sexes et clans de la façon suivante:

Mvok Bakudu : 2 femmes et 1 homme.

Mvok Bikoa : 5 hommes

Ils ne vivent pas en associations. Apparemment, ils mènent une vie comme les autres habitants de la région. Les hommes sont des planteurs de cacao et partagent leur temps entre leurs activités médicales et les différents travaux du village. De même pour les femmes.

Aut niveau psychique, il s'agit d'individus apparemment normaux. Pour le moins, ils sont considérés comme tels par le groupe. Comme le dit Métraux <sup>2</sup> pour les chamans, " aucune anomalie ou particularité physique ou physiologique ne semble avoir été choisie comme le symptôme d'une prédisposition spéciale à l'exercice du chamanisme ". Il en va de même pour les ngbngan.

---

1. Notons que parfois il est difficile distinguer un mbubala d'un ngbngan.

2. BOUTILLIER (M.), Chamanisme et guérison magique, Paris 1950, PUF p.

5.2. LE NGÛNGAÑ EST UN MAGICIEN.

Chez les Evuzòk, le ngùngañ n'est pas le seul à savoir manipuler des mbian. Magie et magiciens se rencontrent un peu partout. Les chefs de famille, les plus âgés de la tribu, les sacrificateurs, les sorciers...etc.. sont plus au moins des manipulateurs de forces magiques. Mais le ngùngañ est doté d'un pouvoir magique particulier qui le sépare du commun des magiciens et lui donne un statut supérieur. Il est réputé dans le groupe comme étant le manipulateur par excellence de ces procédés magiques. Cette qualification est exprimée dans les deux noms, ngùngañ et mbibian, que l'on donne à ce personnage :

- ngùngañ : ce nom est un dérivé du substantif ngañ qui, comme le mot bian, désigne tout objet ou procédé doté d'une puissance magique. Ce nom s'obtient par un redoublement incomplet du radical avec adoucissement de la voyelle ( è pour g ). ngùngañ est un nom qualificatif propre à une personne par lequel on désigne celui qui fait ou possède des mengañ ( pl. de ngañ ).
- mbibian : c'est un nom composé de mbi et bian. Mbi, celui qui tient, saisit, attrape ou arrête, est un nom dérivé du verbe bi qui signifie " tenir ou saisir ". Mbibian signifie donc " celui-qui-tient-la-force-magique-bian ".

La force magique des mingùngañ est au cœur de tous les autres pouvoirs que nous étudierons dans ce chapitre car si le ngùngañ est manipulateur et dispensateur des mbian c'est parce que, en quelque sorte, lui même est substance magique. En effet, tout son pouvoir émane de son eyu. Il est impossible de devenir ngùngañ sans avoir en soi ce principe de toute magie. La puissance de l'eyu du ngùngañ dépasse celle de tout autre magicien. Dans certains cas elle dépasse même celle des sorciers. Tout ceci se trouve exprimé lorsqu'on parle des mingùngañ avec des expressions telles que les suivantes :

ngěňgañ	osikik	züzü:	e	mod	esö
grand-guériss <sub>eur</sub>	il-n'est-pas	rien:	l'	homme	tout

asyo	bod	anë	mod	evu.
il-soigne	hommes	il-est	homme	evu.

- Le grand guérisseur n'est pas un homme quelconque: tout homme qui soigne les autres possède l'evu.

ngěňgañ	onë	mfañ	evu
grand-guériss <sub>eur</sub>	il-est	parfait	evu

- L'evu du grand guérisseur est parfait ( très puissant ).

ngěňgañ	onë	fò	dzam	yabölö	ngum
grand-guériss <sub>eur</sub>	il-est	certainement	choso	elle-a	entièrè

ngul	esü
force	toute

- La force du grand guérisseur est extraordinaire.

ngěňgañ	obëlë	ngul,	mbe	dzam...!
grand-guériss <sub>eur</sub>	il-a	force,	-vraiment-	

- Le grand guérisseur a une très grande force, vraiment...!

ngěňgañ	onë	nkoman...!
grand-guériss <sub>eur</sub>	il-est	façonné...!

- L'evu du grand guérisseur est très bien façonné.

C'est donc en lui reconnaissant ce principe interne que le ngëngan devient en quelque sorte substance magique, apte à saisir les forces du monde numineux et à les combiner pour produire des effets dépassant les capacités de manipulation accordées à la condition humaine. Le dédoublement de sa personne, les vols aux régions de mgbël, la clairvoyance, les rapports avec des esprits protecteurs...etc..., sont autant de pouvoirs magiques que revêt sa personnalité.

L'evu du ngëngan appartient au type T2 à dominante sociale. Ainsi donc ses pouvoirs doivent être mis au service du groupe. Placé au plus haut degré de l'échelle des pouvoirs magiques, le ngëngan est un homme public et social qui doit combattre les sorciers et rendre la vie à leurs victimes. Il ne relève pas de sa compétence de découvrir publiquement les sorciers, de les dépister et de les chasser, mais il doit contrecarrer les effets de leurs agissements. C'est en lui que la société trouve un moyen pour se défendre de la société nocturne de mgbël.

Bien que son evu soit à dominante sociale, il se trouve -rappe- lons-le - à la limite du social et de l'anti-social. En fait, il peut détourner son evu et agir en tant que sorcier contre le groupe. Lors d'une séance de guérison collective, un ngëngan dit à son client: " Mon evu peut te soigner, mais il peut aussi te tuer... " Cette possibilité n'échappe ni au malade, ni au groupe. Elle explique le comportement des Evuzòk vis-à-vis des mingëngan: d'une part on les admire, d'autre part, on les redoute.

5.3. LE DON DE VISION DU  
NGËNGAN.

En dehors des sorciers, devins et mingëngan, il y a dans la société evuzèk une autre catégorie d'individus auxquels l'on reconnaît une capacité particulière de perception extra-sensorielle de la réalité, ce sont les mminie " à la tête percée " dont nous avons parlé brièvement ailleurs <sup>1</sup>. Ces individus sont censés voir les choses par une révélation intérieure obtenue dans des états oniriques et d'hallucination. C'est par analogie que parfois on dit qu'ils ont l'evu qu'on appelle nyen vë nyenan <sup>2</sup>. Le champ des connaissances de ces individus est très vaste, comparable dans certains aspects à celui des possesseurs d'evu. Ils dominent le temps et l'espace; ils voient le cœur et les pensées des hommes; ils interprètent certains événements et surtout ils peuvent voir comment les sorciers de mgbël pratiquent la sorcellerie. Mais cette connaissance ou vision des choses appartient au monde diurne. Elle ne procède pas du monde nocturne de mgbël, car ses détenteurs sont des profanes en sorcellerie:

mminie	mod	anë	tò	a	mgbël
le-sans-evu	homme	il-est	soit	à	société-sorciers
akö	kik.	Eyän	ñe	anë	nala
il-ne-va-	pas.	quand	lui	il-est	ainsi
bahoe	ñe	nlo	angayen	mgbël	vë
ils-cassent	lui	tête	il-verra	société-sorciers	seulement
nyenan,	ñu	tëgü	kë		
voyant,	lui	sans	aller		

- L'homme sans evu ne part pas à mgbël. Si on lui casse la tête, alors il voit pour toujours les choses de mgbël, mais sans y aller.

1. Cfr. supra: pp. 142-144

2. Yen signifie " voir ". Le participe d'un verbe ( nyenan ) suivant immédiatement ce verbe indique exclusivité de toute autre action.

C'est-à-dire que ces individus ne sont pas dotés du pouvoir de dédoublement. Ils ne peuvent pas abandonner leur enveloppe corporelle pour se rendre au monde de ngbël où est possible l'acquisition d'une connaissance supérieure, la connaissance nocturne des choses. Cette limitation établit une nette différence entre la forme d'acquisition de la connaissance du mimie et celle des sorciers et des ngëngan.

<u>mimie</u>	<u>mimie</u> "à la tête percée"	<u>ngëngan</u>	sorcier
Pas d' <u>evu</u>	Par analogie: <u>evu nyen vë nyenan</u> (1)	<u>Evu-bisye</u> ( T2a )	<u>Evu</u> du T1
Pas de dédoublement	Pas de dédoublement	Dédoublement	Dédoublement
Pas de voyages à <u>ngbël</u>	Pas de voyages à <u>ngbël</u>	Voyages à <u>ngbël</u>	Voyages à <u>ngbël</u>
Profane en sorcellerie	Profane en sorcellerie	Il part à <u>ngbël</u> mais il ne participe pas	Il part à <u>ngbël</u> . Il participe.
	Connaissance diurne au plus haut degré	Connaissance diurne et nocturne	Connaissance diurne et nocturne
	Connaissance sociale	Connaissance à dominante sociale	Connaissance à dominante anti-sociale

Tableau sur les différents types de connaissance

Ce type de voyants jouit d'un grand prestige au niveau du groupe et de la Coutume. Ils sont aimés et respectés. Ils jouent un rôle particulier dans les assemblées rituelles pour la célébration du deuil,

1. Cet evu est le seul dont la notion d'evu est appliquée analogiquement ( cfr. supra: p.110 ). C'est pour cette raison qu'il ne figure pas dans notre typologie.

, du mariage; dans les rites comme l'eva metie et l'esyé. En fait, ces assemblées, véritables célébrations de la Parole, exigent la présence de personnes possédant ce don de clairvoyance car il s'agit de mettre en place de nouvelles alliances familiales, de résoudre les problèmes du clan, de prononcer des sentences, de donner des conseils à ceux qui s'en vont en mariage ou bien pour un long voyage...etc. Ce don n'est reconnu qu'à un petit nombre de personnes, généralement aux hommes âgés, les banfia bodo mviò. Comme on peut s'y attendre, des degrés existent et le groupe reconnaît chez certains une connaissance plus grande que chez les autres. Parmi eux, aujourd'hui, Etundi-Etundi Ambroise du mvok Bikoe, habitant au village de Kpwa, jouit d'une très grande réputation. C'est lui qui préside toujours les palabres rituelles des deuils ou des rites eva metie et esyé. Le don de vision que le groupe lui attribue est la garantie qui donne de la force à sa parole, lui confère le droit de trancher les différends et le rend apte à cracher sur une personne en prononçant des paroles de bénédiction.

Ces voyants deviennent parfois les guides et les conseillers du groupe. Il en était ainsi, par exemple, pour Ngono Nkoa qui pendant la guerre d'Indépendance, avait acquis la réputation de posséder un evu nyen vè nyenan qui lui permettait de voir les mouvements des militaires qui s'approchaient dans la région de Nsola pour y chercher des maquisards. Mais, ni Etundi-Etundi ni Ngono Nkoa ne sont reconnus par les Evuzòk comme devins pas plus que comme mingèngan.

Le ngèngan, lui, est censé avoir une capacité de perception différente de celle que nous venons de décrire. Elle émane de son evu. Par son evu il connaît les choses du jour et celles de la nuit. Si le ngèngan possède la connaissance nocturne c'est parce que son evu par un dédoublement de sa personne, peut se rendre au monde de la nuit, celui de mgbül. Ceci n'implique pas, en principe, sa participation aux actes de mgbül. Les Evuzòk l'affirment

catégoriquement:

ngũngan	ne	akara	kô	a	ngbêl
grand-guérisseur	lui	il-a-	aller	à	société-
		l'habitude			sorciers

vê	da	tügö	bô.
cependant	non	faire.	

- Le grand guérisseur a l'habitude d'aller aux réunions des sorciers mais sans faire de la sorcellerie.

Cette connaissance directe des choses de ngbêl est étroitement liée à ses fonctions de grand guérisseur spécialisé dans le traitement psychosomatique des sorciers malades du fait de leur propre sorcellerie, et des victimes des sorciers. Le ngũngan doit en effet se rendre à ngbêl pour voir et diagnostiquer la force qui est en cause dans l'état morbide de ses clients. A cet égard, les paroles d'un ngũngan recueillies par Levignotte montrent la fonction de ce don de vision dans le cadre de la médecine:

"... mon corps est là, mais moi, je suis loin, je suis ngwel ( Ew.: ngbêl ). Je suis hors de moi, libre esprit, et je vois mon malade, je le vois dans le présent et dans le passé, dans toute sa vie psychique. Rien de lui ne m'est caché... " (1)

Au niveau du symbolisme, il est significatif que dans les descriptions populaires, on imagine les mingũngan ayant quatre yeux: deux pour le jour et deux pour la nuit.

Quand le père d'Ongba Paul, ngũngan de Minsola <sup>2</sup>, consacra les mains de celui-ci, il l'envoya dans la forêt à la recherche de lucioles pour en faire une poudre ( ndui ), avec laquelle, après avoir pratiqué quelques scarifications sur ses mains, il frotta

1. LEVIGNOTTE (H.), Op. cit. pp. 35-40

2. L'initiation de ce grand guérisseur sera étudiée dans le chapitre VI ( 6.1.5. ).

les petites blessures. Symbole efficace qui tout en signifiant la capacité de voir dans l'obscurité, donnait au nouveau ngũngan cette capacité de perception des choses dans le monde nocturne de ngbël.

Egalement, Bikoe Laurent, ngũngan de Mvondo, raconte <sup>1</sup> que lors de son initiation, Ngono, son Initiateur, l'amena avec lui dans une rivière. Une fois dans l'eau, Ngono lui frotta les yeux avec un bian, après quoi, il découvrit une femme blanche qui désormais serait son esprit protecteur.

---

1. Voir plus loin: chapitre VI ( 6.2. )

m  
m 5.4. LE POUVOIR DE DEDOUBLEMENT m  
m DE LA PERSONNE DU NGËNGAÑ. m  
m m

Selon la croyance populaire, le ngëngañ est doté du pouvoir de se séparer de son enveloppe corporelle pour entreprendre des voyages au-delà des réalités sensibles. Tous les Evuzòk sont unanimes pour affirmer que ce phénomène s'opère en séparant l'avu du corps, lequel, durant tout le temps de l'expérience, reste profondément endormi, ne se réveillant qu'après le retour de l'avu et sa réincorporation.

Ce pouvoir est étroitement lié au don de vision. Comme celui-ci il occupe une place essentielle dans l'exercice des fonctions de grand guérisseur.

Dans le chapitre consacré à l'étude de la sorcellerie mgbèl<sup>1</sup>, nous avons dit que les sorciers sont dotés de ce même pouvoir. C'est à la suite du dédoublement de la personne que l'avu du sorcier se rend à mgbèl où il entreprend des actions qui peuvent se manifester dans le monde du réel sous la forme d'états morbides. Le ngëngañ, thérapeute des victimes de ces actes, doit jouir de pouvoirs similaires qui lui permettent de combattre les sorciers sur le même terrain et à armes égales. Pourtant, si le terrain privilégié des sorciers est le monde nocturne de mgbèl auquel on ne peut se rendre sans subir la séparation corps - avu, le ngëngañ, pour établir le diagnostic de la force qui agit contre ses clients doit subir la même expérience. Le risque de voyager dans ces régions interdites et anti-sociales de mgbèl est toujours très grand. Le ngëngañ est le seul membre de la société diurne muni de pouvoirs suffisants pour affronter ce risque.

Les pages suivantes porteront progressivement sur l'étude a) du phénomène de la séparation corps--avu, et b) des vols que l'avu entreprend à la suite de sa séparation avec son corps.

---

1. Cfr. supra pp. 104-105

5.4.1. Le phénomène.

Selon la conception beti sur les éléments constitutifs de la personne <sup>1</sup>, l'homme naît avec l'evu et celui-ci reste dans son enveloppe corporelle ( ñol ) jusqu'à la mort de l'individu. En fait, cette théorie ne conçoit pas une séparation entre ces deux éléments sans que la mort du sujet n'intervienne. L'étude des thérapeutiques des ngëngan illustre ce principe. En effet, lorsqu'on doit soigner un sorcier atteint d'un état morbide quelconque à cause des blessures de son evu, le ngëngan peut orienter ses thérapeutiques dans une double direction. Dans la première, le ngëngan change la spécificité de l'evu du malade. Dans la deuxième, il s'efforce de diminuer sa force maléfique jusqu'à la rendre inopérante <sup>2</sup>. Il est important de souligner qu'aucune thérapeutique n'a pour but d'enlever l'evu du corps qui l'abrite. Une pratique thérapeutique de nature symbolique nous rend compte de cette impossibilité. Lors d'un accouchement dystocique attribué à l'action de l'evu de la femme empêchant l'expulsion du fœtus, le rôle du ngëngan consiste à enlever l'evu de son corps et à lui casser les dents tout en le remettant par la suite dans le ventre de la femme par l'anus <sup>3</sup>. Le geste ( symbolique ) de remettre l'evu dans le ventre a une signification particulière car il exprime l'impossibilité de séparer l'evu de son enveloppe corporelle. Même si l'evu devient inopérant ( symbole des dents cassées ), il doit rester nécessairement chez son possesseur car en tant qu'élément constitutif de la personne, il ne peut quitter le corps qui l'abrite sans risque de mort pour l'individu.

1. Cfr. supra 1.2.4., pp. 47-52.

2. T1 → T2 dans le premier cas; T1 → T3 dans le deuxième. Voir plus loin: 7.7.

3. Cfr. supra: 1.2.5.3., pp. 60-61.

Il faut souligner que le terme " séparation " ne traduit pas fidèlement ce phénomène car si dans une première approche il semble y avoir disjonction complète, en fait des rapports essentiels subsistent entre le corps qui reste endormi et l'evu qui part à ngböl. Le mot " dédoublement " nous semble préférable car ce terme souligne l'idée de " coexistence " de deux types de comportement ou de deux formes d'existence chez le même sujet. Car en effet lorsque les Evuzòk affirment que l'evu du ngüంగాň part à ngböl et que son corps reste endormi, c'est du même sujet qu'ils parlent. Le corps et l'evu étant de nature différente, le dédoublement se fait sous une forme inadéquate tout en conservant des rapports essentiels. Un exemple de cette inter-dépendance essentielle apparaît dans la théorie de la mort nocturne de l'evu qui entraîne la mort diurne <sup>1</sup>.

Il est probable que les Beti trouvent le fondement de ce phénomène dans deux expériences proches bien que de nature différente. Il s'agit de l'expérience du rêve d'une part, et de celle provoquée par la consommation de plantes hallucinogènes d'autre part. Le dédoublement de la personne par vols, élévations et gravitations aériennes sont des thèmes fréquents dans certains états oniriques et hallucinatoires <sup>2</sup>.

D'après les représentations collectives de la société evuzòk, le dédoublement de la personne du ngüంగాň a lieu durant le sommeil. C'est dans cet état que son evu entreprend de longs voyages dans le monde imaginaire de ngböl, tandis que son corps reste profondément endormi, même si les conditions extérieures ne sont pas favorables à un sommeil paisible. Tout se passe comme si, sensibilité et motricité abolies, une mort apparente survenait chez le ngüంగాň. Le sommeil très profond est appelé par les Evuzòk pyda mbim, littéralement " le

---

1. Cfr. supra: 2.3.2.5., pp 107 et ss.

2. Parmi les plantes hallucinogènes, le Banga ( Cannabis indica Linn. de la famille des Cannabinacées ), est la plus couramment utilisée par les Evuzòk. Sur les effets de cette plante, particulièrement en ce qui concerne l'impression d'être soulevé dans les airs, cfr. LEWIN ( Dr.L. ), Phantastica, Ed. Payot, pp. 133 et ss.

sommeil du cadavre ". Parfois on établit un rapport entre ce type de sommeil et le phénomène du dédoublement. Ainsi par exemple on s'adresse à celui qui se réveille d'un sommeil très profond en lui demandant:

Ye	wabë	oyè	a	mgbël ?
Est-ce-que	tu-as-été	sommeil	à	société-sorciers ?

- Est-ce que tu dormais à mgbël ?

dont le sens est le suivant: " Est-ce que pendant ton sommeil, ton evu est allé à mgbël ? ". En fait, c'est une question désagréable car elle peut être interprétée comme une accusation d'avoir participé à la sorcellerie mgbël.

Tous les témoignages insistent sur le fait que durant le déroulement de ce phénomène, le corps présente une complète disparition de la sensibilité et il est dans une situation très proche de l'état d'extase ou de transe, comme si l'individu était tombé en catalepsie. Dans son livre sur l'evu<sup>1</sup>, Lavignotte rapporte le témoignage d'un grand guérisseur qui raconte comment se réalise ce phénomène:

"... Quand on m'appelle, je vais m'installer auprès du malade, et on tue le mouton ou le cabri, la poule ou le chien, pour asperger le malade avec le sang; avant cela, je fais ce que je vais te dire. Mais si c'est peu grave, je ne fais rien tuer tout de suite. Je m'installe et je vis de la vie de chacun dans ce village, mangeant, dormant, écoutant ou racontant des histoires. Mais cependant je ne suis pas comme les autres. Par mes dédoublements, je connais la vie cachée de ceux qui m'entourent et petit à petit, je suis tout à fait différent de ceux qui m'entourent et ne savent rien de moi. Puis, le souci du malade me tient, et insensiblement me possède. Je me concentre de plus en plus, et, enfin, quand je sens que le moment est venu, c'est-à-dire quand je me sens à point, le soir, je me retire, je me couche, je concentre mes pensées, et, si quelqu'un m'observait, il me croirait endormi, mais il pourrait voir tout mon corps trembler

---

1. LAVIGNOTTE (H.), Op. cit., pp. 35-40

violemment, puis se calmer, le tremblement finissant aux extrémités - mains et pieds - puis il me verrait absolument calme, reposant, alors que je ne suis plus là. Mon corps est là, mais moi je suis loin, je suis ngwel ( Ew.: ngbül ). Je suis hors de moi, libre esprit et je vois mon malade, je le vois dans le présent et dans le passé, dans toute sa vie psychique. Rien de lui ne m'est caché, Il n'y a alors ni passé, ni présent, tout est sur le même plan.

Quand j'ai fait tout ce tout, que je suis entré comme en possession du malade, car on est en possession de quelqu'un quand on le voit ainsi et qu'il n'a plus rien de caché pour toi, je reviens, et si l'on regardait mon corps dans mon lit, à ce moment, le même chose se produirait que quelques heures avant, mais dans le sens contraire: les extrémités qui bougent d'abord, puis le corps qui se met à trembler, et enfin rentré dans mon corps, mon vrai sommeil reprendrait, à moins qu'alors je me réveille... "

Ce récit dont malheureusement l'auteur ne donne pas le texte en version fang, nous offre un tableau assez proche de celui donné par les Evuzök. Il faut souligner cependant que cette crise suivie de la chute dans un état cataleptique, est une expérience qui à notre connaissance n'a jamais lieu dans le cadre d'un rite ou d'une thérapeutique publique. Le dédoublement est un pouvoir que le groupe attribue aux sorciers et aux ming'ngan, dont ils se servent lorsqu'ils veulent, généralement en privé et pendant la nuit. D'où la difficulté, voir même l'impossibilité, d'une observation directe des phénomènes, extase, crise nerveuse, état cataleptique..., qui préparent et entourent le phénomène de dédoublement. Bien que leur observation serait très utile pour l'Ethno-médecine, pour notre démarche il nous suffit au moins provisoirement de prendre conscience des représentations collectives et de leur signification car, comme le dit Eliade<sup>1</sup>, " elles expriment à la fois des situations existentielles de l'homme dans le Cosmos et trahissent ses désirs obscurs et ses nostalgies... " Ceci nous amène à analyser la signification de la mort apparente qui

---

1. ELIADE (M.), Mythes, rêves et mystères, Paris, Gallimard, 1967, pp.

s'opère pendant le déroulement de ce phénomène. L'emploi de cette expression " mort apparente " nous semble légitime car pour les Evuzòk, l'état d'immobilité dans lequel reste le corps pendant le dédoublement, n'est pas de la même nature que le sommeil ordinaire. Le premier est le " sommeil de ngböl " ( oyòà ngböl ) appartenant au monde nocturne des sorciers. Le deuxième est le " sommeil agréé par Dieu comme le vrai sommeil " <sup>1</sup> L'un est propre aux sorciers et aux grands guérisseurs, l'autre aux non initiés. La perte de sensibilité, le calme qui suit la crise nerveuse, l'immobilité totale, etc... sont les signes d'une mort apparente ou, comme l'appellent les Evuzòk, d'un " sommeil cadavérique " ( oyòà mbim ), signe d'une mort mystique dont la signification est le dépassement de la condition humaine par la mort et la renaissance à une nouvelle forme de vie, celle de l'homme en possession de l'évu ( T1 ou T2 ) agissant dans le monde de ngböl. C'est par cette mort mystique et momentanée que le ngóngò met en action tous ses pouvoirs.

mm  
m 5.4.2. Les vols magiques m  
m m  
mm

Lors du dédoublement, l'évu abandonne le corps pour entreprendre des voyages au-delà du monde du réel. Il s'agira soit de pénétrer dans le monde des sorciers, soit de rendre visite aux Bokon dans le royaume des Morts, soit, enfin, de rencontrer les génies qui habitent la forêt et le fond des rivières. Ces voyages sont conçus sous l'apparence de vols aériens. Il s'agit d'une croyance largement admise par les Evuzòk. Ainsi, Nkoa Ebogo, ngóngò de Nkolombok, est censé voler au-dessus de toute la région de Nsola pour y déployer son activité protectrice. Nkoa Ebogo est considéré comme le vrai gardien qui veille sur tous les habitants de la contrée, guettant les actions de ses sorciers et plus particulièrement de ceux des tribus voisines. De même,

---

1. Nò ( mbimie ) abò età oyòà yà Zamba angadzo na mod ayem kò oyòà.

les bivu des mingöngan Bikoe Laurent de Mvondo et Mvogo Simon de Mulan sont censés de voyager jusqu'au fond des rivières pour rendre visite à leurs esprits protecteurs. La visite aux Bekan dans le pays des Morts est aussi affirmée dans les croyances populaires et témoignée par les mingöngan eux-mêmes <sup>1</sup>. Mais c'est vers le monde invisible des sorciers, ngböl, que leurs vols se dirigent le plus fréquemment. Notons cependant qu'on n'établit pas assez de différences entre ces diverses régions cosmiques et en général on se borne à affirmer que l'evu du ngöngan s'en va à ngböl:

mod	akö	a	oyäa	evu	dzie	yakö	a
homme	il-va	à	sommeil	evu	son	il-part	à
ngböl, yawulu			evundu...				
société- il-voyage			air...				
sorciers							

- Lorsque le grand guérisseur dort son evu s'en va à ngböl voyageant dans l'air

Aujourd'hui, il n'est pas rare d'entendre appeler l'evu qui voyage ainsi dans l'air par le néologisme " avion ngböl ". Cette nouvelle image comparant l'evu à un avion remplace celle plus classique de l'oiseau. Elle traduit plastiquement ce pouvoir qui nous montre encore une fois la volonté de dépassement de la condition humaine. Le ngöngan, par le vol qui suit la crise du dédoublement, acquiert la " volatilité " des esprits par laquelle il échappe aux réalités sensorielles. Il domine l'espace dans toutes ses dimensions cosmiques. Il abolit le temps. " Il n'y a alors ni passé, ni présent, tout est sur le même plan " <sup>2</sup>. La société en attribuant ce pouvoir aux mingöngan, manifesta son refus à la condition humaine inexorablement soumise aux réalités sensibles, à la création de Nzame dont elle éprouve les limites et, enfin, à un monde culturel précaire dans lequel l'homme fait chaque jour l'expérience de la souffrance, de la maladie et de la mort.

---

1. Voir plus loin: 6.2. et 7.6.  
2. Cfr. supra: p. 206

Les vols magiques trouvent un précédent dans l'imaginaire du peuple boti. Dans les mythes, fables et autres exemples de la littérature orale, les voyages aériens, la transformation en oiseau et les ascensions par des cordes ou échelles magiques, sont le privilège des grands héros, sorciers, chefs et magiciens. Dans les chants de mvét, les exploits extraordinaires d'Akoma-Mba sont fort bien connus. Ce personnage est un bâtard, fruit d'un inceste. Depuis sa jeunesse il se fait remarquer par ses aventures fantastiques. Son ambition suprême est de devenir le chef incontesté des Ekañ, d'être et de rester le plus fort parmi tous. Les Ekañ qui lui obéissent, sont aussi des êtres extraordinaires, invincibles et invulnérables. Dans ce monde imaginaire, les joueurs de mvét ne manquent pas d'attribuer à ces héros le don d'entreprendre des vols magiques ainsi que de créer des cités dans les espaces aériens:

" Alors Akoma se leva,  
S'adresse à tous les hommes âgés:  
" Venez, dit-il, allons au conseil ".  
Et ils montèrent dans le grand palais:  
Akoma-Mba avait bâti un palais flottant,  
Une maison n'ayant ni ficelle, ni poteau:  
Une maison flottant entre terre et ciel !  
Ils montèrent dans cet immense palais  
Et s'assirent sur leurs sièges. " (1)

Dans la même épopée, lors du combat entre Abo-Mama et Otungu-Mba, le poète chante ainsi la défaite de ce dernier:

" A peine Otungu Mba eût-il le temps  
De discuter des yeux pour demander au chef:  
" Que se passe-t-il ? " qu'Abo Mama leva son bâton:  
Nyong... nyong...nyong...nyong... nyong...!  
Otungu éclata en pleurs: " ééééé !  
Mais qu'est-ce qui m'arrive ainsi ? ééééé !  
Je meurs sans secours, hélas  
Pauvre de moi ! ah, mon frère...!  
Je vis Otungu Mba lever le bras pour saisir le bâton.  
A ce moment sa couverture glissa !

---

1. AWONA (G.), " La guerre d'Akoma-Mba contre Abo-Mama " dans la Rev. Abbia n° 9-10, pp. 120-213.

Oui, sa couverture dégringola, laissant Otungu Mba nu !  
Se voyant dans cet état, il se mit à courir:  
Ngama ngama ngama ngama ngama ngama ngama...  
Kab kab kab kab kab kab kab kab kab kab...  
Toujours le bâton rongea le corps d'Otungu.  
" Ah non ! dit-il, ce n'est plus une situation qui  
donne vie! "  
Les pieds d'Otungu quittèrent le chemin;  
Otungu Mba s'engagea dans la forêt !  
Kab kab kab kab kab kab...!  
Toujours le bâton le frappait à travers la forêt,  
Tandis que le gaillard, lui, était resté au village !  
Alors je vis Otungu Mba se cacher sous un grand buisson;  
" Je vais attendre ici, dit-il,  
Pour voir si cet homme me poursuit toujours. "  
Au même moment un bruit se fit entendre derrière lui:  
" Kûgum kûm...! kûgum kûm...! kûgum kûm...!"  
Étonné, Otungu Mba s'écria: Yéééééé...!  
C'est que cet homme continue toujours à me poursuivre!  
Il s'élança comme une branche d'arbre cassée;  
Comme la course furibonde d'une antilope;  
Comme l'oiseau qui s'envole sans dire adieu à la branche:  
Gbrrr...! Les arbres s'écorchaient. Gbrrr...rrr...!  
Il traversa un ruisseau,  
Deux ruisseaux,  
Trois ruisseaux,  
Quatre ruisseaux...  
Ainsi quatre-vingt-dix-neuf ruisseaux,  
Plus encore neuf grands fleuves !  
Alors Otungu alla habiter caché dans un pays lointain. "(1)

Certes, comme l'a bien remarqué Eliade <sup>2</sup>, dans ce genre de fuites horizontales, il n'y a rien de commun avec les vols magiques car c'est la fuite de l'homme seul ( nu ) devant la menace de la Mort, mais cependant la course vertigineuse autant que le vol magique exprime le désir inconscient de l'homme de se libérer de la pauvreté ou bien, selon l'image de cette épopée, de la nudité de sa condition humaine constamment menacée.

Dans les fables beti, le personnage qui joue le rôle de ngûngân est incarné par un oiseau, un colibri, que l'on appelle Mbiandzotsoli. L'association oiseau-ngûngân ne nous paraît pas

---

1. AWONA (S.), Op. cit. p. 206

2. ELIADE (M.), Op. cit. p. 139-140

être sans rapport avec les vols magiques du premier. Le fait que l'evu des sorciers et des mingëngan s'incarne préférentiellement dans le corps des oiseaux et que ce soient aussi des oiseaux qu'ils manipulent à distance, montre encore une fois l'intérêt pour associer ces animaux aux vols magiques des mingëngan.

5.5. LES ESPRITS PROTECTEURS  
 DES mingöngañ.

Il est une croyance communément répandue chez les Evuzök d'après laquelle certaines personnes, parmi lesquelles et d'une manière particulière les mingöngañ, entretiennent des rapports avec des êtres ou forces qui agissent à leur profit et que l'on appelle minkuk ( sing. nkuk ).

Avant de définir la nature de ces rapports, il nous paraît nécessaire de préciser ce que sont les minkuk. Ceci est d'autant plus nécessaire que le terme recouvre, au moins dans l'état actuel des croyances, une pluralité d'êtres et de forces dont la personnalité et les fonctions sont loin d'être les mêmes.

Certains auteurs<sup>1</sup> réservent le nom de nkuk aux trois cas suivants:

- a) à l'animal manipulé à distance par un sorcier,
- b) à l'animal dans le corps duquel le sorcier s'incarne, et
- c) aux masques.

Pour les Evuzök, le terme nkuk offre une signification beaucoup plus large. Ils sont désignés ainsi les êtres suivants:

- certaines catégories d'esprits et de génies ( N1 )
- certains génies transformés en animal ( N1a )
- les défunts en tant qu'esprits tutélaires ( N2 )
- les défunts ayant pris le corps d'un animal ( N2a )
- l'animal protecteur d'un individu ( N3 )
- l'animal protecteur du groupe ( N3a )
- l'animal, double d'un homme qui a décédé en possession de l'evu.(N4)

1. ALEXANDRE (P.) - BINET (J.), Op. cit. 112

- l'animal double d'un homme en possession de l'evu ( N4a )
- la personne que l'on tue en échange d'un pouvoir magique ( N5 )
- l'animal sauvage que l'on tue en échange d'un pouvoir magique ( N5a ).

Dans les pages suivantes nous étudierons chaque cas :

SS.I. Les différents types  
de minkuk.

III. Tout d'abord les Deti donnent le nom de minkuk à de petits nains difformes qui sont censés habiter le sein de la terre et parcourir les villages, la forêt et les rivières. L'arbre Ovon<sup>1</sup> est un de leurs sièges privilégiés. Selon l'abbé Tsala<sup>2</sup> " ce sont eux qui reçoivent les âmes désincarnées des hommes ( bekon ), auxquelles ils communiquent diversement leurs forces. Leur chef s'appelle Ebakuda ou Esama Ndzigi. " Ce dernier nom est par ailleurs significatif. Esama est la personification du mot esam qui signifie le campement où demeuraient les candidats pendant les rites d'initiation; Ndzigi est un nom dérivé de dzig qui signifie " initier, confier le secret d'ue bian... ". Esama Ndzigi serait donc le nkuk responsable d'initier les Bekon à leur nouvelle existence. Une tradition rapportée par Langeron<sup>3</sup> montre qu'après la mort, le kon ( âme désincarnée ) arrive à une grande rivière appelée Endam ou Fleuve des Morts où il trouve successivement différents minkuk: Oyem-bod ( Le-Connaisseur-des-hommes ) et Oka-bod ( Le-Partageur-de-hommes ) qui se chargent d'interroger le kon et de lui faire traverser le fleuve pour l'amener jusqu'à Mod-anon ( Grand-être ). Celui-ci l'interroge en présence de tous les Bekon. Puis, le kon arrive chez Isik-bod ( Le-Coupeur-des-hommes ) qui le partage en deux, une moitié restant chez les vivants, l'autre chez les Bekon.

1. Copaifera religiosa J. Léonard de la famille des Légumineuses-césalpiniées. Cfr. infra: 7.9.15.
2. TSALA (T.), " Mocoro... " Op. cit. p. 17.
3. LANGERON (V.), Op. cit. pp. 461-467.

Très souvent on considère ces minkuk comme des esprits méchants<sup>1</sup>, qu'on qualifie de " diables " sous l'influence des religions chrétiennes. Mais cependant ils sont censés se mettre au service de celui qui sait s'en tirer.

Le même nom nkuk désigne certains génies que les Evuzòk décrivent comme des êtres à forme humaine, à la peau blanche et à la chevelure longue, qui habitent dans des villages au fond des rivières. On attribue à ces génies de l'eau, le pouvoir de capturer les humains qui osent profaner leurs habitats aquatiques. C'est ainsi par exemple que l'on explique généralement les noyades. Certains mingéngan sont dotés du pouvoir de fréquenter ces villages.<sup>2</sup>

N1a. Le nkuk N1 devenu esprit gardien d'une personne, peut aller jusqu'à entrer le corps d'un animal pour le posséder. Voici comme exemple la légende sur l'origine de la Divination: " Un homme poursuivi par ses ennemis se cacha au creux d'un arbre. Son nkuk ( génie gardien ), pour mieux dissimuler la retraite de son protégé, se transforma en araignée et tissa vite sa toile à l'entrée du creux. Les ennemis du fuyard arrivèrent quelque temps après, scrutant du regard tous les coins et recoins. Trompés par la toile d'araignée, ils portèrent plus loin leurs recherches. Revenu au village, le fugitif raconta aux siens cette aventure. Tous conclurent que les araignées étaient habitées par des génies ( minkuk ). Ils commencèrent à consulter la mygale considérée comme reine des araignées ".<sup>3</sup>

N2. Le défunt, en tant qu'esprit tutélaire, est appelé aussi nkuk. Les alentours des villages, les cimetières et les tombeaux, sont les lieux de prédilection de ce type de minkuk. Le témoignage suivant d'une femme evuzòk, yanda d'origine, peut nous aider à comprendre certaines particularités de ce type de minkuk. Ce témoignage commence

---

1. Mbo nsisim...! ; nkuk onè Satan... ; nkuk onè mbe Satan...!

2. Cfr. infra: pp.

3. TCALA (T.), " Mœurs... ", op. cit., p. 20

par quelques considérations générales sur la difficulté de rendre propice la force d'un nkuk. Voici quelques idées principales:

- il est très difficile d'avoir un nkuk<sup>1</sup>;
- la possession d'un nkuk exige l'exacte observance de certaines prescriptions. Ainsi, le nkuk de son père exigeait que celui-ci ne mangeât pas le kpen - purée de feuilles de manioc très estimé chez les Dati -<sup>2</sup>;
- on ne peut pas avoir un nkuk sans être en possession de l'evu<sup>3</sup>.

Jusqu'ici notre informatrice fait référence aux minkuk avec lesquels les mingëngan entretiennent des rapports. Puis, elle poursuit par le nkuk N2 : " c'est dans mon pays d'origine ( chez les Yanda ) que je peux voir mon nkuk ". Et par la suite, la femme identifie ce nkuk avec son feu-père en racontant cette petite histoire:

" Un jour je suis allée avec ma fille xx au tombeau de mes parents. J'appelai mon père. Il me répondit. Alors, je lui dis: " Viens! ". Mon père vint. Comme ma fille xx se sauvait prise de panique, je suis allée chercher mon autre enfant yy. Alors, je dis à mon père: " Je suis venue pour te demander que tu donnes à ma fille yy des enfants... " Il lui donna des enfants. C'est ainsi que yy a beaucoup enfanté par la force de Dieu et " au nom " ( amvene ) de mon père... " (4)

Il nous est difficile de traduire le sens exacte de l'expression " amvene tara " . La traduction " au nom de mon père " nous a été suggérée par un de nos informateurs. D'après le contexte, il nous semble légitime de rapprocher le terme amvene de celui de mvam ou emvam qui exprime à la fois, comme le souligne P. Alexandre<sup>5</sup>,

- 
1. Nkuk onö aye, mbe dzam...!
  2. Ma mon mayem na angabö abölö nkuk ndö angabö tögö di kpen.
  3. Wabölö kik evu osikik dzam yan nkuk.
  4. Mengabö ai xx a sön betata. Eyön mengakö loe esye wöm, ndö angayebö. Ndö menga zo ai ñe na: " zaki ". Ndö tara angasö. Mabölö xx, mbol xx angayi tub ndö mengabi yy. XX awön mbe dzam ! Eyön te mabi yy, eyön te makad tara na: " Masö na ovö yy bön ". Ndö angavö yy bön, Ndö yy azu bie abui a ngul Zamba ai amvene tara.
  5. ALEXANDRE (P.) - BINET (J.), Op. cit. p. 112.

les idées d'aïeul - mort ou vif - , de lignée et de protection.  
D'après Trilles <sup>1</sup>, nyamg est le nom que l'on donne aux êtres tuté-  
lairas.

N2a. Certains animaux, particulièrement les oiseaux qui construis-  
sent leurs nids aux abords des villages, sont censé être de proches  
parents récemment décédés qui recherchent abri tout près des leurs.  
Ces esprits tutélaïres reçoivent le nom de minkuk. " L'oiseau qui  
vient habiter près de ton village, dit un proverbe, est ou bien ton  
neveu ou bien ton oncle maternel ". Aussi les Betsi se gardent-ils de  
détruire les nids de ces oiseaux. Le conte-fable suivante nous  
montre la même idée que le proverbe:

Une femme partit, un jour, travailler au champ: elle  
arrive, et se mit à travailler. Et voici que sur les arbres,  
à la lisière du champ, deux tout petits oiseaux vinrent se  
poser. La femme prit un manche de houe, et les tua. Elle les  
ramassa, les mit dans son panier, avec du bois par-dessus.

Elle repartit pour rentrer à la maison. Arrivée à un  
village, à la première maison, une femme lui demanda: " Ma  
chère, que portez-vous ainsi dans votre panier ? " - " Rien,  
dit celle-ci: deux choses de rien, que j'ai ramassées dans  
la brousse. "

Aussitôt les deux oiseaux parlèrent dans le panier:

Comment ? des choses de rien ?

Sölöbañ

Elle frappe son père avec un bâton.

Sölöbañ

Elle frappe sa mère avec un bâton.

Sölöbañ

Elle laisse les enfants se baigner.

Sölöbañ

Elle les laisse nous frapper de bâton.

Sölöbañ

Le Colibri se perche sur une feuille.

Sölöbañ

Au moineau...elle coupe le queue.

Sölöbañ

Comment ? des choses de rien ?

Sölöbañ

---

1. TRILLES, Le Totémisme chez les Fân, Anthropos, Munster 1912, p.83.

Et la femme passa, arriva à un autre village, où une femme lui demanda de nouveau: " Ma chère, qu'avez-vous dans votre panier ? " - Elle dit: " Des choses de rien, que j'ai ramassées dans la brousse. "

Et les oiseaux parlèrent dans le panier:

Comment ? des choses de rien ?  
etc. v. plus haut.

( Suivant le succès de sa chanson, le conteur allonge son histoire en faisant à la femme traverser plusieurs villages, où lui sera posée la question qui provoque les protestations des petits oiseaux.)

Enfin notre femme arriva à la maison et mit les oiseaux dans la soupe.

Quand elle porta la cuillère à ses lèvres, elle s'affaissa et mourut. Son mari vint, avec ses enfants: quand ils goûtèrent la soupe, ils moururent de même.

Ainsi donc, cette femme paya sa cruauté envers les petits oiseaux: elle pensait tuer deux oiseaux et c'étaient son père et sa mère. (1)

Deux sont les oiseaux cités dans cette fable, le colibri (mbiamndzotsoli)<sup>2</sup> et le moineau (mvakuma). Ce dernier est censé être un distributeur de biens. C'est lui, pense-t-on, qui distribue la richesse et favorise la prospérité de foyer. Son nom - mvakuma, mvakuma ou mvakuma - signifie littéralement " le-donneur-de-la-richeesse " <sup>3</sup>.

NB. Les Evuzòk donnent aussi le nom de nkuk à l'animal protecteur soit d'une personne, soit d'un groupe. Cet animal protecteur reçoit aussi le nom de nkala - gardien -, ou bien parfois celui de nsunga, mot d'origine Douala signifiant " protecteur, sauver... "

Cet animal-protecteur ne semble avoir aucune identité avec les ancêtres. Il n'apparaît ni comme leur symbole, ni comme leur double. Les relations entre lui et son partenaire se réduisent à

---

1. GRAFFIN (R.) - PICHON(F.), Grammaire Evondo, pp. 169-169.

2. Cfr. supra: p. 212.

3. Mvè = donneur ; akuma = richesses. Il est utile de comparer: mvakuma ( moineau ) avec avavè ( dieu ), et mvakuma avec mvam ou mvame : cfr. supra: pp. 217-218. Notons également que mvande signifie ainé.

une action protectrice de la part de l'animal. Nous ne sommes pas certains qu'il y ait une identité de destin entre eux. Cette identité ne nous apparaît claire que lorsque l'animal est un double de l'homme ( N4 et N4a ) comme nous le verrons après. Dans le cas qui nous retient, l'homme ou le groupe cherche fondamentalement à se concilier l'animal, à capter son être-force, à faire de lui un protecteur pour le défendre contre ses ennemis particulièrement les sorciers de mböl.

Voyons d'abord quelques caractéristiques du nkuk animal-protecteur de l'individu, puis du nkuk protecteur de groupe ( N3a ).

L'individu reçoit son animal-protecteur dans le cadre des rites destinés à réveiller et à façonner l'evu<sup>1</sup>. Sur ce fait, les témoignages sont explicites:

eyòñ	bavali	mod	evu,	balig	ño	biyòñ <sup>2</sup>
quand	ils-réveil-	homme	evu,	ils-lais-	lui	animaux-
	lent			sont		prodigieux

- Quand on réveille l'evu d'un enfant, on lui donne un animal-prodigieux

nkuk	mbòk	atou	na	ño :	bakom	wa
esprit-	autre	il-est	ainsi	ser	nt:ils-facon-	toi
protecteur					ment	

bò	na	ndzò	yazò	kala	wa	dzal
faire	que	c'est-lui-il-vient	proté-	ger	toi	village
		qui				

ño	te	etou	na	eyòñ	alu	akuiya
Serpent	ce	il-est	que	quand	nuir	elle-est-
						dójà-
						arrivée

1. Cfr. supra: chapitre III.

2. Eyòñ ( pl. biyòñ ) signifie " prodige, une chose remarquable... " Dans certains cas, eyòñ et nkuk s'emploient comme synonymes. L'eyòñ est toujours un nkuk, mais tous les nkuk ne sont pas des biyòñ. Le nkuk est eyòñ dans les cas N3, N3a (?), N4, N4a, N5 et N5a.

naǝ	mou	asò	kui	mgbùl	a	dzal
si	homme	il-vient	arriver	sorcel- lerie	dans	village

doe	ño	te	yabi	ño,	engawoo...
ton	serpent	ce	il-attra- pe	le,	il-tue...

- Voici un autre esprit protecteur: le serpent. Lorsqu'on façonne ton evu, on fait protéger ton village par cet animal. Le serpent agit ainsi: quand la nuit a déjà tombée, si un homme vient dans ton village pour y pratiquer de la sorcellerie, ce serpent l'attrapera, puis, il le tuera...

Ce texte dont l'auteur est un evuzòk connaisseur des moeurs du pays, nous offre plusieurs mots-clés:

- nkuk : dans le cas, un serpent. Cet animal est donné à titre d'exemple.
- kala : ce mot signifie " protéger " . En effet, la fonction principale du serpent consiste à protéger son maître ainsi que sa famille. Rappelons que ce type de nkuk est désigné parfois par le nom de nkala ( gardien ).
- bekom: 3ème personne pluriel du verbe kom. Il fait référence au rite nkoman mèn pour façonner l'evu.
- mgbùl: l'action protectrice du serpent consiste à défendre son maître des sorciers qui peuvent menacer son village.

La littérature orale offre un conte dont les éléments principaux coïncident avec les témoignages précédents. Une femme est très malheureuse car sa belle-mère mange ( par sorcellerie ) tous ses enfants <sup>1</sup>. Cette fois-ci, la femme, nouvellement enceinte, part chez la soeur de son époux pour y accoucher <sup>2</sup>. Elle met au monde une fille. La belle-soeur façonne l'evu du nouveau-né <sup>3</sup>. Pour ce faire, elle

---

1. Texte ewondo: nña mod te adzao; abie mèn, nña adzao...

2. D'habitude la femme accouche dans son village natal.

3. Texte ewondo: gyèn abiya man mininga, ndò esanga, wana fie kom: anèn alen atole ñe e nlo, anèn onguñ, afedi ñe e alen etere... Nùò bengatòbò vala man opan...

dépose un petit paludier et un toucan sur la tête de sa nièce. Désormais ce toucan sera son animal protecteur. De retour au village, quand l'enfant a grandi, sa grand-mère cherche des prétextes pour lui faire des palabres. Ainsi, la fillette est mise à l'épreuve trois fois. Dans les trois cas, elle est sauvée par le toucan. La fable termine lorsque la petite fille raconte à son père les provocations de sa grand-mère: celle-ci est alors mise à mort par son fils <sup>1</sup>.

13a. Avec moins de vigueur que dans N3, on trouve également chez les Evuzòk la croyance selon laquelle, le gorille ( ngi ) et le chimpanzé ( wò ) sont des animaux protecteurs de tout l'ayòh Evuzòk. Il est possible que ces croyances soient rattachables au totémisme. Mais, dans l'état actuel, elles ne nous parviennent qu'en petits débris difficiles à regrouper et même parfois à identifier.

D'après certains indices, il semble que dans les traditions pahouines, le gorille et le chimpanzé ont joué au niveau mythique un rôle particulier. Dans un autre chapitre nous avons rapporté un récit étymologique sur l'origine des semences <sup>2</sup>. Selon ce récit, Zamba, l'ancêtre mythique, engendra quatre enfants: Wò Zamba ( Le-chimpanzé-fils-de-Zamba ), ngi Zamba ( Le-gorille-fils-de-Zamba ), Bòkoo Zamba ( Le-Pygmée-fils-de-Zamba ) et Mod Zamba ( L'Homme-fils-de-Zamba ). Une variante de cette généalogie est rapportée par Largeau <sup>3</sup>: l'incaste entre Nzame et sa sœur Oyem-Mame donna huit couples d'enfants jumeaux. Le premier couple est formé par Le-Pygmée-fils-de-Nzame et Le-Chimpanzé-fils-de-Nzame. Le deuxième par Le-gorille-fils-de-Nzame et Le-Pygmée-fils-de-Nzame. Les autres couples sont formés par des humains qui sont les fondateurs de différents groupes ethniques ( Fang, Bulu... ). Nzame, avant de mourir, donna le manioc, les bananes, le maïs... aux jumeaux appelés Fang, fondateurs de la

1. Texte ewondo: Idò esya Bangoabi angawok abe. Ndò angabi nnon nfiã angaké tsik bitun bibò a zòd dzal a nkiè...

2. Cfr. supra p. 44.

3. LARGEAU (V.), Op. cit. p.

race Fang.

La même généalogie encore chez les Dikele, comme nous l'avons déjà vu dans le récit MA sur l'origine de l'evu<sup>1</sup>.

Autrefois, affirment encore aujourd'hui les vieux evuzòk, le gorille et le chimpanzé étaient des humains ou tout au moins ils habitaient ensemble avec les hommes. Une fable evondo termine ainsi:

ngi	enè	man	ngon	bod...
gorille	il-est	origi-	fille	hommes...
		naire		

- Le gorille était né d'une fille des hommes.

Une querelle au sujet du feu selon certains récits<sup>2</sup>, du partage des semences d'après d'autres<sup>3</sup>, aurait séparé ces anthropoïdes du village des hommes. Une autre version explique que le gorille ayant appris que ses oncles maternels avaient tué un éléphant, se mit en route pour aller chercher sa tête<sup>4</sup>. Sur le chemin il trouva la femme de son oncle. Ils passèrent la nuit ensemble. Lorsque la nouvelle fut connue au village, les oncles se refusèrent à lui donner la part de l'éléphant qui d'après la coutume lui revenait. Depuis lors, dit le récit, le gorille reste dans la forêt pour s'attaquer aux gens du village.<sup>5</sup>

En sens contraire, un mythe bikele explique l'alliance de l'homme avec le chimpanzé: un chasseur épargna la vie d'un chimpanzé qui lui demandait de ne pas le tuer. Quelque temps après, ce chimpanzé libéra d'un grave danger toute la famille de son sauveur. Depuis ce jour, termine le récit, chacun sait que l'homme et le chimpanzé sont amis et qu'ils peuvent habiter la même forêt.

Tous ces documents nous montrent que ces anthropoïdes ont joué un rôle particulier dans la pensée mythique des populations pahouines

1. Cfr. supra: pp. 21-24

2. Cfr. ibid. p. 22 et KOCH (H.), Op. cit. pp. 83-86.

3. Cfr. supra: p. 44

4. Dans le partage des animaux, la tête appartient toujours aux fils de la soeur.

5. HEEPE (M.), Experimental phonetischen Untersuchungen über die Tonhöhen im Jaunde und einer Einführung in die Jaunde-Sprache, p.

d'où, très probablement, le fondement de l'action protectrice qu'on leur attribue chez les Evuzòk vis-à-vis de tout l'ayòh<sup>1</sup>. Le gorille et le chimpanzé sont créatures de Nzamo. Aux origines ils habitaient ensemble avec les hommes. Ils appartenaient donc en quelque sorte au monde de la culture bien que par la suite des querelles avec l'homme ils s'en vont dans la forêt pénétrant ainsi dans le monde de la nature. Cette double particularité illustre le fait que ces deux anthropoïdes en tant que minkuk soient plutôt du côté de la culture ou de la religion que de côté de la nature ou de la magie ( et comprise la sorcellerie ). En ce sens il est significatif que seuls les mimie " à la tête percée ", les aînés ou les nyem-mam<sup>2</sup> puissent entrer en rapport avec ces minkuk:

ngè	menè	nyem-mam	mabèlè	nkuk,
si	je-suis	celui-qui-connaît-	j'ai	esprit-
		les choses		protecteur,
nkuk	ta	wakala	ayòh	Evuzòk.
esprit-	cet	il-protège	clan	Evuzòk.
protecteur				

Le même informateur explique ainsi l'action protectrice de ces minkuk :

Il y a plusieurs sortes d'esprits protecteurs.  
 Certains hommes du pays Evuzòk ( ont ce pouvoir ) :  
 Si vous les Blancs vous venez nous faire la guerre,  
 Alors, notre nkuk le chimpanzé criera.  
 Ainsi ces hommes connaîtront que la guerre était parvenue  
 dans notre pays.  
 Ils prendront les fusils; ils acquiseront les machettes...  
 Voici un esprit protecteur...!

---

1. Nous ignorons si l'on observe le même fait dans les autres neyòh pahouins.

2. Cfr. supra: 2.6.

veli avec lui, subit une série d'avatars. D'après certains <sup>1</sup>, il se transforme d'abord en deux ou trois lézards qui sortent de la sépulture et se métamorphosent en panthère veillant sur la tombe de leur maître. D'après d'autres <sup>2</sup>, il s'incarne dans le corps de son animal protecteur, lequel devient très furieux contre les vivants, provoquant toute sorte de maux, dévastant champs et plantations, demeurant comme fou près du tombeau de son maître. D'où le proverbe:

minkòk	miafon	a	sòñ	mmimie.
antilopes (3)	ils-dansent	sur	tombe	profane-en-sorcellerie

- Les antilopes minkòk dansent sur la tombe du profane en sorcellerie,

car ils ne se hasardent pas à s'approcher des tombeaux des sorciers. L'evu du défunt ne voit sa fin qu'au moment où l'animal - son nkuk - trouve sa mort. Il semble que la force maléfique de ce nkuk disparaît lorsqu'elle est captée par un autre nkuk ou sorcier plus fort. Ceci expliquerait les affirmations de certains evuzòk selon lesquelles les différents bivu du TI ne voient jamais leur fin sur cette terre <sup>3</sup>.

La croyance en le nkuk d'un mort semble confirmée par l'ancienne pratique ebug sòñ, littéralement " l'affaissement de la tombe ". Sur

- 
1. VINCENT (J-F), " Mort, revenants et sorciers d'après les proverbes des Beti du Sud-Cameroun " Cahiers d'Etudes Africains, n° 34, 1969, p. 203.
  2. Un informateur evuzòk: Eyòñ mod awuya, evu dzie ewu fò. Ngè mod te abèlè eyèñ, ngè abèlè dzom na dzom te yakala ñe, dzom te eyòñ eligi do antoa fò nkuk, evu fè...
  3. Tragelaphus scriptus.
  4. Evu metom ebiki mana, tégè ai zen ...  
Evu dzongò eligi a si mu kom esè...

ce point l'abbé Tsala écrit: " Quand dans les dix jours suivant l'enterrement, le tertre tombal s'affaissait en se détachant des rebords de la fosse, on concluait que celui qui y était enterré possédait un evu, lequel, en tant que principe préternaturel, ne pouvant être enfermé dans la tombe, en était sorti en la brisant. Il fallait, pour se préserver de ses activités malfaisantes, refermer l'issue avec des cérémonies appropriées... " <sup>1</sup>

N4a. Le deuxième cas, qui semble n'être qu'une variante du précédent, consiste en l'incarnation de l'evu d'un vivant dans le corps d'un animal. On n'attribue ce pouvoir qu'aux sorciers et aux mingèn-gań, les premiers pour se rendre à mgbël et agir maléfiquement, les autres pour découvrir les agissements des premiers.

Un jour, on nous amena une variété de hibou appelé ndzuk <sup>2</sup>. Il était mourant. Quelques instants après l'avoir eu entre nos mains, il expira. Les amis evuzòk qui m'entouraient devinèrent un mauvais présage. Le soir même, dans un village tout près du nôtre, une femme que l'on accusait de sorcière, mourait. On ne tarda pas à mettre en rapport la mort du hibou avec celle de la femme: l'oiseau de proie nocturne était son nkuk ou eyèn. Lavignotte <sup>3</sup> rapporte un cas semblable que nous résumons:

- Un groupe de jeunes gens découvrent un petit carnassier dans un arbre, Esoń (4), dont le fruit fournit une amande très appréciée.
- Ils essayent de l'attraper, une et deux fois, mais en vain: l'animal s'enfuit, puis il revient à l'arbre.
- Une troisième fois, il revient. Mais cette fois tout est prêt: un grand filet est tendu autour de l'arbre.
- En effet, il tombe dans le filet. Les jeunes gens lui donnent des coups de bâton.
- Au même moment, des cris sortent d'une case. Une femme supplie: - " Pitié pour mes reins. Ne me tuez pas...!"

---

1. TSALA (T.), " Œuvres... " Op. cit. pp. 111 - 112.

2. M. Hepe en signale deux espèces: Bubu poensis et leucostictus.

3. LAVIGNOTTE (V.), Op. cit. pp.

4. Pennicetum purpureum Schum. de la famille des Graminées.

- On lâche le filet. Le petit carnassier s'en va à moitié assomé.
- Les gens rentrent au village, dans la case où la femme crie toujours: - " J'avais tellement faim ! Je suis allée dénicher des moineaux et vous avez failli me tuer !"

Cette communion de destin est une des caractéristiques de ce type de nkuk. Elle s'explique par le phénomène du dédoublement de la personne ayant l'evu du T1 ( et à la limite du T2a ) en sorte que l'animal devient comme le double de la personne. Comme dans les cas N3, l'octroi de ce nkuk se fait au cours des cérémonies mvalan evu et nkoman mèn:

Cette chose que l'on appelle " hibou ",

Ce n'est autre chose qu'une personne ayant cet animal prodigieux (1)

Ceci se fait ainsi: lorsqu'on réveille l'evu d'un enfant on lui donne un animal-prodigieux.

Parfois, on lui parle ainsi:

- " Tu feras ceci: quand tu partiras à mgbël tu te transformeras en hibou ou bien en souris ou bien en tout autre animal. "

.....

Lorsqu'un sorcier part à mgbël,

Il ne part pas comme nous le faisons dans le jour.

Il laisse sa peau couchée sur son lit,

Il sort...

Il se transforme en l'espèce d'animal<sup>2</sup> auquel on l'avait voué (3)

Une fois transformé, il s'en va...<sup>4</sup>

- 
1. Le texte dit: eyèn, cfr. supra: p. 220, n. 2.
  2. Le texte dit: akiaè dzomo, lit. espèce - chose. L'informateur évite l'emploi d'un terme plus concret comme celui d'animal car à proprement parler cet animal est un être différent.
  3. Le terme yomolo évoque une action rituelle.
  4. Texte ewondo: E dzomo wawog dzi na akuñ,  
Akuñ aně fò fě vè mod abělè eyèn te.  
Aně hm na eyòn bavali mod evu balig ñe biyèn.  
.../...

N5. On affirme de certaines personnes qu'elles sont en rapport avec un nkuk humain. De quoi s'agit-il ? Un homme peut établir une alliance avec un autre après l'avoir tué par des procédés relevant du monde nocturne de ngböl, en sorte que ce dernier devient son esprit protecteur ou nkuk. Ce meurtre est exigé du candidat qui veut obtenir certains mebian ou pouvoirs particuliers. Lorsque le candidat à la recherche d'un bian vient voir le spécialiste, celui-ci le prévient qu'un pouvoir de cette nature l'obligera à mettre à mort ( par sorcellerie ) une ou deux personnes <sup>1</sup>. Ces gens tués ne sont jamais morts. Ils deviennent des minkuk car ils sont partis dans cette région intermédiaire entre les vivants et les Bekon. Ces créatures sont la force agissante du bian. Comme dans le cas N5a on peut capter la force d'un animal, ainsi dans ce cas on s'empare de la force ( de l'evu ? ) de la personne humaine.

Cette condition de mettre à mort une personne nous l'avons pu constater dans les trois cas suivants: a) pour obtenir le bian-akuma qui donne des richesses, b) pour obtenir le bian-mvigi ou pouvoir de chasser les sorciers <sup>2</sup>, et c) pour obtenir le bian-koñ <sup>3</sup>.

Dans tous les cas, la personne que l'on donne en échange est presque toujours un membre proche de la famille <sup>4</sup>. Il semble exister un rapport entre le degré de parenté de la victime et la force du bian acquis.

Voici le témoignage d'un evuzòk concernant le premier cas:

---

.../... Abok zin bò ai ñe na  
- " Wayi kara bò na eyòñ ongakëya a mgböl ovèñan akuñ, ngè  
edu, ngè dzom e tsit zin kik. "  
Eyòñ mod akè a mgböl,  
Akè kik anè bitoa na.  
Alig ekob dzie eboo a enèñ,  
Akodo...  
Avèñan akiaè dzomo bengayomolo ñe  
Akui hm, akè...

1. Cfr. infra: p. ( 6.3. )
2. Cfr. ibid. p. ( 6.3. )
3. Cfr. supra: p. 102 ( 2.3.2.2.5. )
4. Cfr. infra: p. ( 6.3. )

Lorsqu'on te prépare un biañ pour obtenir des richesses,  
on te dira ceci:

- " Donne-moi ton fils, le premier enfant que la femme que  
tu épouseras mettra au monde... "

Lorsque ta femme deviendra enceinte,

Lorsqu'elle mettra au monde un enfant,

Cet enfant mourra

Il deviendra ton protecteur <sup>1</sup>.

Le biañ t'apportera beaucoup de richesses...!

Si tu ne veux pas donner ton fils, on te dira:

- " Donne-moi ta première femme, celle que tu épouseras la  
première, "

Après quoi elle tombera malade et mourra.

Elle deviendra ton esprit protecteur:

Tu épouseras d'autres femmes. <sup>2</sup>

NSa. Une variante du cas précédent consiste à remplacer la vie humaine par celle d'un animal, généralement le léopard, censé à son tour être le nkuk d'un sorcier selon ce qui a été dit plus haut ( N4. ) <sup>3</sup>.

---

1. Le texte dit: nkuk.

2. Texte ewondo: Eyòñ wò yam biañ akuma, badzo ai wa na:

- " Va ntol ño mòn, e mòn osò watari bie e mininga  
waluk... "

Ño na andñ abum,

Abie mòn, awu.

Mòn te ayi wa kè nkuk.

Biañ angefugulu wa akum.

Ngè wandzi ki vè ño mòn, bò na:

- " Va ekomba mininga, e mininga osu wayi tari luk. "

Ayibò na atàbò tábò tóbò, awu:

Akè wa nkuk

Ongaluk befè.

3. Cfr. supra: p. 226.

Deux traits apparaissent communs à ces différents types de minkuk, à savoir: a) le nkuk est toujours au profit de celui qui le détient, et b) le nkuk joue la fonction d'un symbole.

Nous pouvons schématiser les différents types de minkuk en adoptant le code suivant:

- A = la personne qui détient ou est en rapport avec le nkuk.  
 B = l'objet de ces rapports, la personne, animal ou génie allié.  
 C = le symbole, le véhicule ou le support de B.

Le symbole  $\longleftrightarrow$  traduit les rapports, l'alliance...

Le symbole = traduit l'identité adéquate ou inadéquate entre deux termes.

	<u>transcription</u>		<u>lecture</u>
N1.	A $\longleftrightarrow$ B		l'homme en rapport avec des génies
N1a.	A $\longleftrightarrow$ C = B		l'homme en rapport avec un animal support d'un génie.
N2.	A $\longleftrightarrow$ B		l'homme en rapport avec un défunt
N2a.	A $\longleftrightarrow$ C = B		l'homme en rapport avec un animal support d'un défunt.
N3.	A $\longleftrightarrow$ B		l'homme en rapport avec un animal.
N3a.	A $\longleftrightarrow$ B		le groupe en rapport avec un animal.
N4.	A $\longleftrightarrow$ C = A		l'homme en rapport avec un animal support de son propre <u>evu</u>
N4a.	A $\longleftrightarrow$ C = A		<u>idem</u> .
N5.	A $\longleftrightarrow$ C = C		l'homme en rapport avec le <u>double</u> d'un être humain.
N5a.	A $\longleftrightarrow$ C = C		l'homme en rapport avec le <u>double</u> d'un animal.

De cette première schématisation, il semble se dégager deux combinaisons possibles:

$$A \longleftrightarrow B$$

$$A \longleftrightarrow C = B$$

$$A \longleftrightarrow C = A$$

$$A \longleftrightarrow C = C$$

La première formule  $A \rightleftharpoons B$ , signifiant les rapports entre un individu ou bien un groupe et, soit des génies ( N1. ), soit un proche parent défunt ( N2. ), soit, enfin, des animaux ( N3. et N3a. ), apparaît sans aucune médiation d'un élément intermédiaire qui jouerait la fonction semblable à celle d'un masque. Ainsi, dans une première approche, on ne voit pas les raisons de cette appellation - nkuk - qu'on donne à ces génies, ancêtres ou animaux, le mot nkuk comportant toujours l'idée de double, d'un signifiant en rapport avec son signifié. Il est possible qu'on soit en face d'une dégradation du système. Le fait que cette appellation ait été conservée jusqu'à nos jours, nous permet de formuler certaines hypothèses. Premièrement, les génies, petits nains difformes, femmes de l'eau...etc..., ne seraient pas des " êtres en soi " mais des représentations ou des figurations anthro - pomorphes d'autres forces ou puissances cosmiques. Deuxièmement, dans le cas N2. concernant un proche parent défunt qui protège les siens, l'élément qui jouerait le rôle de médiation ( nkuk ) serait le crâne de l'ancêtre gardé autrefois dans une boîte circulaire appelée ngun Melan<sup>1</sup> ( le Eyeri des Fang ). Troisièmement, dans les cas N3. et Nra., concernant les rapports entre un individu ou le groupe avec certains animaux, on peut se demander si nous ne sommes pas en présence de survivances des anciennes croyances totémiques, l'animal totémique étant bien celui en qui l'individu ou le groupe ( ayèn ) reconnaissait autrefois un ancêtre, un protecteur et un signe de ralliement.

Si ces hypothèses pouvaient être démontrées, les rapports que nous avons schématisés  $A \rightleftharpoons B$  deviendraient  $A \rightleftharpoons C = B$ .

Dans l'autre formule, deux cas méritent notre attention. Dans le premier,  $A \rightleftharpoons C = B$ , la puissance, le génie ou l'ancêtre (B), se servent d'un élément médiateur (C) pour entrer en rapport avec l'homme. Par contre, dans le cas  $A \rightleftharpoons C = A$ , c'est l'homme lui-même ( un des éléments constitutifs de sa personne, l'avu ), qui prend comme support un élément médiateur pour agir et acquérir une nouvelle connaissance des choses. Dans le premier cas, le nkuk est l'incarnation d'un esprit. Dans le deuxième, il est l'incarnation d'une personne. Dans les deux cas, le nkuk joue le rôle d'un élément symbolique

et efficace de médiation. Ainsi, cette notion de nkuk rejoint l'autre signification que lui est propre, celle de " masque ", tout masque pouvant être soit un instrument de personnalisation, soit un instrument de dépersonnalisation:

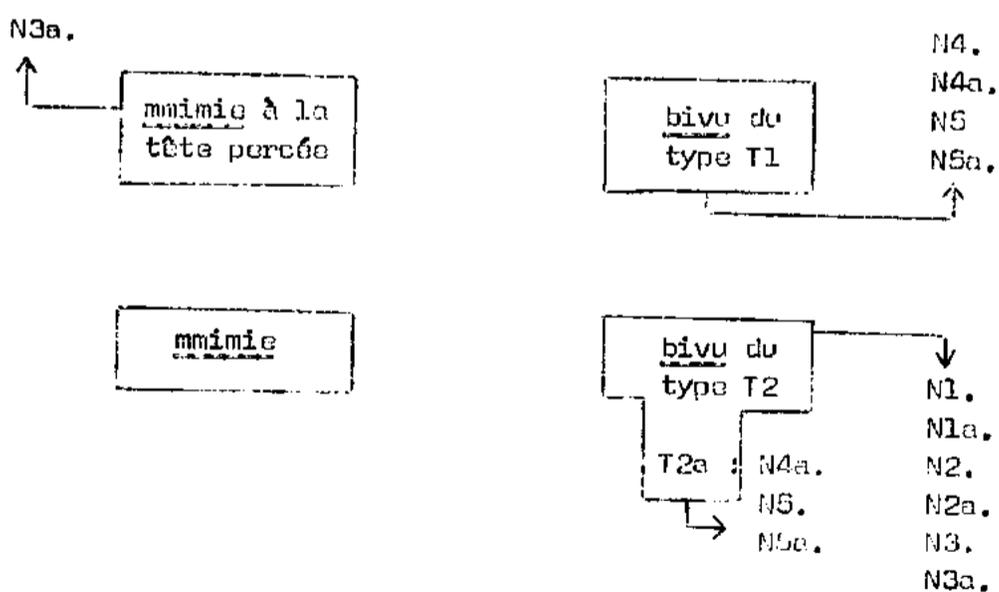
A ↔ C = B : incarnation d'un esprit dans le corps d'un animal. L'esprit se personnalise.

A ↔ C = A : incarnation de l'homme dans le corps d'un animal. L'homme se dépersonnalise.

5.5.2. Les rapports du ngëngan avec son esprit protecteur.

L'affirmation courante chez les Evuzòk " Les mingëngan ont des minkuk " est trop vague pour avoir pu nous dispenser d'apporter ces précisions. La question à laquelle nous voulons répondre maintenant est la suivante: quels sont les minkuk des mingëngan ? Cette question entraîne une autre: quelles sont leurs fonctions ?

Le seul critère qui détermine le type, les fonctions et dans certains cas le nombre des minkuk, est la spécificité et le degré de puissance de l'evu. Suivant ce critère, l'attribution des minkuk se fait selon nous le montre ce tableau:



Le ngëngan peut être en rapport avec les minkuk N1, N1a, N2, N2a, N3 et N3a, mais pas exclusivement, car plusieurs autres

Le ngëngan peut être en rapport avec les minkuk N1, N1a, N2, N2a, N3 et N3a, mais pas exclusivement, car plusieurs autres magiciens ou catégories de personnes peuvent en être détenteurs. Le nkuk N4a. - incarnation de l'evu dans le corps d'un animal - est celui que l'on attribue plus couramment aux mingëngan<sup>1</sup>. Ce nkuk permet au grand guérisseur de se rendre à mbél, de découvrir les actions des sorciers, de voir les choses de la nuit et de diagnostiquer les forces qui sont à l'origine des états morbides de ses clients.

En principe, il est exclu que l'evu du ngëngan après la mort de celui-ci, s'incarne dans le corps d'un animal pour s'attaquer au groupe ( N4. ). Ceci est attribué aux possesseurs de l'evu du type T1. Cependant, étant donné l'ambivalence de l'evu des mingëngan, cette possibilité n'est pas complètement exclue. Egalement, il est possible que lors de son initiation, lui soit exigé l'offrande d'une vie humaine selon le N5.

Chez les Evuzòk, on attribue à certains mingëngan comme à celui de Melen, Mvogo René, et à celui de Mvondo, Bikoe Laurent, des minkuk qui ont l'apparence d'une femme blanche ( N1 ). Dans le récit que ce dernier fait de son initiation, il nous raconte comment il avait reçu ce nkuk. En priant le lecteur de se reporter à l'étude que nous ferons de ce récit dans un autre chapitre<sup>2</sup>, nous transcrivons ici un bref paragraphe qui porte sur les fonctions de son nkuk:

Cette femme est mon esprit protecteur.

C'est cet esprit protecteur qui me donne la force pour faire les mebian.

Il m'apprend ces mebian

Il me dit: " Va chercher tel ou tel arbre...! "

Lorsqu'il me montre un arbre, il me dit: " Prends-le et va soigner les hommes.

---

1. Ainsi qu'aux sorciers.

2. Voir plus loin: 6,2.

Alors, même si je ne fais que le toucher, si après  
je prépare un remède avec, le malade est sauvé. <sup>1</sup>

Cet esprit protecteur, que Sikoe Laurent appelle Manga <sup>2</sup> joue  
un rôle particulier dans ses thérapeutiques collectives qui portent  
le même nom <sup>3</sup>.

Le nkuk d'Ongba Paul, ngëngan de Minsola, est un chimpanzé.  
" Lorsque je pars en brousse, nous dit-il, pour chercher les plantes  
qui doivent soigner mes malades, il faut que je sois guidé par mon  
nkuk. Quand je le rencontre, d'abord nos regards se croisent, puis,  
je suis ses traces et je prends les plantes qu'il a touchées. C'est  
avec elles que j'ai du succès... " De son petit panier, il sort un  
os de chimpanzé qu'il avait reçu de son père. C'est à cet os, symbo-  
le de son nkuk, qu'il fait sans doute référence lorsque pendant les  
séances thérapeutiques à caractère collectif, il chante:

Ongba: Qu'est cette petite pourriture ? <sup>4</sup>  
Je possède une pourriture  
Est-ce que tu auras confiance en moi ?

Choeur de malades:

Eccc...eee...eee...eee !  
Je possède une petite pourriture  
Elle me protège !

Ongba: Ah! ceux qui haïssent le fils d'une fille de la  
tribu des Ekañ !  
Il possède une petite pourriture!  
Elle me protège !

Choeur...ut supra

Qui est cette belle créature admirée sur toute la  
terre ? - Moi-même !  
Je possède une petite pourriture !  
Elle me protégera toujours !

1. Texte ewondo: Miringa te anë nkuk  
Nkuk te ngò wovë ngul a mebiañ.  
Ñe aledë ma mebiañ: " Nkëlek ndò ele si ele ka ! "  
Ele esë aledë, me na: " Ndño, osye mod ! "  
Ngë menamba fë ele te mabò mod mebala, añañi !
2. Mot douala par lequel on désigne une sirène, la mammywòta de la  
Côte, qui est sans doute le lamantin.
3. Cfr. infra: chapitre VII.
4. Dans le sens de " petit trésor ".

Omgba: Ah! ceux qui errent, ceux qui le maudissent !  
Il possède une petite pourriture !  
Elle me protège !

Choeur...ut supra p.235.

Les esprits protecteurs sont venus me voir ici, sur  
cette terre, dans la région de Nsola !  
Je possède une petite pourriture !  
Elle me protège !

Choeur...ut supra

Fils d'une fille du pays des Ekañ :  
Mon evu dépasse déjà son rang !  
Je possède une petite pourriture !  
Elle me protège ! (1)

Dans la même séance où nous avons entendu ce chant, Omgba Paul se félicite de la force de son evu avec les mêmes mots du dernier couplet. Puis, il annonce aux malades la présence parmi eux d'un membre de la famille d'un autre ngëngan, Ngondi, de la tribu des Makuk. Pour cette raison, explique Omgba Paul, le chant qui suit

1. Texte ewondo: Oze enö na man ebölo  
Mabölö ebölo  
Yö wayi yeman ai ma ?

Choeur: Eee...eee...eee...eee...!  
Mabölö man ebölo  
Akara bala ma !

E ba bakö basiñ mën ngön Ekañ !  
Abölö man ebölo  
Akara bala ma !

Oze enö na si me yem kom ? - Me ño !  
Abölö man ebölo  
Ayibala ma !

E ba bakö bayon, o bakö bakag ño !  
Abölö man ebölo  
Akara bala ma !

Minkuk miuzu me yen a si a nnam Nsola  
Mabölö man ebölo  
Akara bala ma

Évu elodoya ma nkon, mën ngön Ekañ !  
Mabölö man ebölo  
Akara bala ma !

sera chanté en langue bakuk et non en ewondo, sa propre langue. Ceci pour que le nkuk de Ngondi qui a recommandé le malade à Omgba Paul, puisse comprendre ses paroles dans sa propre langue... <sup>1</sup>

En conclusion, il semble bien que la principale fonction des minkuk soit moins de prendre possession du sujet que d'aider celui-ci dans ses fonctions de guérisseur et de le protéger des graves dangers que comporte la menace constante des sorciers.

---

1. Voici les paroles d'Omgba Paul: Ewu elodoya ma nkoñ. Ndò ma menga-  
yen ya mam me ewu va. Ndò ngèngan nnan onè a Lolodorf, ngèngan nnan  
onè a Lolodorf asûya abè ma a va. Ndò ayi na masye nkakòñ zîñ onè  
va onè meki ya abè mod woe. Mod te anè man Mèkuk, anè dzoe na Ngon-  
di. Ndò hm m'fak mayia bia bi ewondo a nkuk woe woyikik wok, woyi  
kik yem na ma na masye ña e mod... A mininga ñas tan nòñ ñas...  
( chant en langue bakuk ).



Dans les pages de ce chapitre nous étudie -  
rons les problèmes de l'initiation des mingèngan  
selon les trois formes classiques - initiation  
par héritage; initiation par révélation et mala -  
die; initiation par contrat - suivant les récits  
de deux mingèngan evuzòk, Omgba Paul ( G.1. et G.2 )  
et Bikoc Laurent ( G.3. ).

m		m
m	G.1. INITIATION PAR HERITAGE:	m
m	LE CAS D'OMGBA PAUL.	m
m		m

m		m
m	G.1.1. Le personnage.	m
m		m

A peine franchie la limite sud<sup>1</sup> de la région de Nsola, on parvient à un petit hameau occupé par une famille, mvok Fuda, de provenance étrangère<sup>2</sup>, et par une des lignées de la fraction ( mvok ) Olama de Mvok Bekudu, une de les quatre grandes fractions de l'ayòh Evuzòk.

Les maisons des hommes ainsi que les cuisines ou maisons des femmes, sont rangées tout au long de la route, sur le côté droit, suivant la direction sud-nord, exception faite de l'habitation d'Omgba Paul, installée de l'autre côté, à quelques dizaines de mètres à l'écart de la route, un peu cachée des passants à cause de la végétation qui se développe sur son bord.

Sa cour est entourée d'une plantation cacayère car, comme la plupart des Evuzòk adultes, Omgba Paul, est un planteur et consacre une partie importante de son activité à cette culture.

Fils de Mbarga Nnomo, il avait reçu le nom du frère aîné de son père, Omgba Nnomo. Sa devise personnelle ( ndan ) nous suggère déjà l'importance de ce personnage: " Un éléphant traverse le chemin "<sup>3</sup>

- 
1. Vers le km. 20 après Bipindi. La rivière appelée Nsola sépare le pays Bassa du pays Evuzòk.
  2. Une famille owondo.
  3. Zòk edaña zon.



Le jour où son père lui annonça son intention de lui transmettre ses connaissances et de l'initier aux fonctions de ngëngan, il lui parla ainsi:

- (2) Quand mon père faisait ces médicaments, il me parla ainsi:
- Mon fils : lorsque je te dirai que tu fasses ces mebian,
  - Alors, tu partiras et tu seras honoré dans toutes les cours (1).
  - Quand tu me verras faire ces mebian,
  - Tu dois les observer,
  - Apprends-les !
  - Comme tu apparais à mes yeux comme un enfant fort, mon fils, sois-tu ainsi toujours et tu auras en héritage tous ces mebian.
- Puis, il ajouta:
- Mon père m'avait montré toutes ces choses.
- Le fils qui connaît les choses de son père est le fils que son père aime (2).

De cette partie du récit on peut relever deux critères qui déterminent l'élection d'Om̄ba Paul: a ) Om̄ba Paul apparaît aux yeux de son père comme un enfant fort : critère objectif d'après le système de représentations du peuple boti, et b) le père mani -

---

1. Watele a minsën minsën..., lit. " être debout dans toutes les cours " dans le sens d'avoir une grande renommée, d'être honoré...

2. Texte swondo: (2) Eyòñ abò mebala mete, ñe na:

- A mòn wòm ! a wabò na eyòñ madzo na wabò mebiana,

Ongakë, watele a minsën minsën.

Ngë wayen na eyòñ mabò mebiana na,

Wayean yan,

Oyoge !

Mbol onë ewolo mongo a mis, mòn wòm, otoa anë onë na, wayi fë ligi ai e mam ma.

Eyòñ dzi okòbògo na:

- Tara ñe angaledë ma e mam ma.

E mòn ayan e mam me esya, ñe anë mòn ya esya adin, esya adin ayòñ mòn te.

forte un amour préférentiel pour son fils élu comme successeur dans ses fonctions de ngöngan: critère subjectif basé sur une relation affective.

Les deux critères, comme nous le montrerons par la suite de notre analyse, ne sont pas sans rapport.

L'expression ewolo mongo ( " enfant fort " ) doit être interprétée sous l'angle de la possession de l'evu. Ewolo signifie " mûr, maturité " et par extension " vaoureux, fort, actif " ; mongo signifie " enfant ". On qualifie rarement de " mûr " ou de " fort " un enfant ( ou un adulte ) sans qu'il soit censé être en possession de l'evu. C'est ainsi qu'Omaba Paul apparaît aux yeux de son père. L'élection présuppose donc une prédisposition réelle, ontologique, chez l'enfant, à partir de laquelle seulement il pourra être élu et initié aux procédés magiques, aux techniques médicales et aux connaissances propres aux mingöngan. Elle exige aussi un discernement. Le père doit acquérir progressivement la certitude que le fils à qu'il va transmettre ses connaissances est en possession de l'evu. Il s'agit d'un long processus qui s'étale en plusieurs étapes. La première s'opère pendant les premiers jours après la naissance de l'enfant. Le père, lui-même ngöngan, doté pourtant de la faculté de voir les choses, doit découvrir si le nouveau né a l'evu. Pour établir ce premier diagnostic, il appelle quelques personnes âgées, jouissant de son entière confiance et censées de posséder l'evu<sup>1</sup>. Si après conseil, ils concluent que l'enfant est né avec l'evu, alors ils procèdent au rite mvalan evu. Si ces anciens ont un evu puissant et, en plus, accèdent aux demandes du père, ils façonneront l'evu de l'enfant pour qu'il devienne un ngöngan. Pendant les années suivantes, le rôle du père consistera à observer son fils. C'est à partir de son comportement qu'il discernera si l'enfant a en effet un evu puissant. Dans ce cas, le père confiera son enfant à un ngöngan pour façonner définitivement son evu dans la spécificité propre d'un ngöngan.

---

1. Il s'agit des benñia-bodo, mimfan mi bod ou bien des minkoman.





Tableau des différentes catégories des  
mebian reçus par Omgha Paul de son père

1. Mebian pour le traitement des maladies courantes et peu graves ( zèzè akòn ) pour lesquelles cependant une spécialisation est requise:
  - 1.1. Affections dentaires ( bian meson )
  - 1.2. Extractions dentaires ( Bian meson mendèn )
2. Mebian pour le traitement des maladies dites Beti dont la cause est la violation d'un interdit:
  - 2.1. Affection hépatique chez l'enfant ( tsit emina: maladie appartenant au groupe Fuly )
3. Mebian pour le traitement des maladies en rapport avec l'avu et la sorcellerie ngbèl:
  - 3.1. La thérapeutique rituelle edu-osue.
  - 3.2. Les blessures de ngbèl
  - 3.3. L'envoûtement avec akiaè.
  - 3.4. Les vers jetés à ngbèl ( minson nieluman ):
    - 3.4.1. Le ver du bas ventre ( nson abun a si )
    - 3.4.2. Le ver asomana.
  - 3.5. Le mal de tête nocturne ( bian plo alu )
4. La pratique de la circoncision ( bian akèl bongo )

6.1.4.1. Les premiers remèdes.

Omgha Paul nous donne deux exemples de recettes reçues de son père pour traiter les maladies que les Evuzòk appelleraient zèzè akòn, maladie courante ou peu grave. Cette expression sert à distinguer ce genre de maladies de celles que l'on appelle akòn Beti, maladies Beti, dont l'étiologie, la pathologie et la thérapie s'inspirent aux principes du système médico-magique propre à ce peuple, le terme Beti indiquant nettement cette particularité par opposition à tout autre système non autochtone.

En général, l'activité médicale du ngëngan ne se borne pas exclusivement au traitement des maladies en rapport avec la sorcellerie. Son champ d'activité est beaucoup plus vaste. Il n'exclue même pas le traitement de maladies moins importantes. Probablement, c'est par ces cas plus simples que débute l'apprentissage. En tout cas, il en fut ainsi pour Omgba Paul:

(3) Le premier bian que mon père me montra fut pour soigner les dents (1)

Injection par voie nasale que l'on injecte lorsqu'un ver te mord au fond de la tête de peur qu'il ne te secoue et te morde les dents.

Quand il me montra ce bian, il me parla ainsi:

- " Lorsque ce ver mord ainsi,

Tu arraches cette plante-ci <sup>2</sup>

Une fois que tu lui es enlevé la boue

Alors, tu la racles;

Puis, tu prends ( un fruit ) de Ndon <sup>3</sup>

Tu le fends en deux;

Après tu les broyes et mets les raclores dans un cornet (4) avec un peu d'eau.

Pour faire les instillations,

Tu injectes d'abord dans les narines,

Puis, sur la tête du côté où se ver était sorti pour descendre jusqu'aux dents et les rendre malades. "

Mon père m'avait appris ce bian

Avec lequel je soigne les affections dentaires jusqu'aujourd'hui. (5)

---

1. Bian-meson ; ason / meson = dent(s).

2. Non consignée.

3. Aframomum melegueta (Roscoe) K.Schum. de la famille des Zingibéracées.

4. Esò : cornet en feuilles.

5. Texte ewondo: (3) Bian osu ya teta aledè ma eyòñ te enè na  
bian meson

Nlòè ya balò eyòñ nsòñ wolob wa a nlo etere, olobo,  
oza sugan wa a meson, olobo wa a meson.

Eyòñ te angakè me ledù bian te, ñe na:

- " Nsòñ te eyòñ wolob na,

Otye elòk enè dzi...

.../...

Outre le traitement pour les affections dentaires, son père lui avait appris la technique pour pratiquer des extractions. En général<sup>1</sup>, les affections dentaires sont considérées comme une maladie courante, cependant une certaine spécialisation est requise pour leur traitement, en particulier pour les extractions. Voyons la suite du récit d'Omgbà Paul:

(4) Mon père m'avait appris le biañ pour pratiquer l'extraction des dents (2):

- " Lorsque tu auras à traiter une dent qui bouge, tes doigts seront comme des tenailles, les tenailles d'un docteur (3). "

Alors, il était parti me chercher une plante qui pousse sur la cour, que l'on appelle Okulu-Bifeg (4)

- " Lorsque tu arracheras une dent, c'est cette plante, Okulu-Bifeg, que tu dois employer. "

Ainsi, je procède de la façon suivante:

Quand je veux arracher une dent, d'abord je coupe cette plante;

Je presse ( ses feuilles ) entre mes doigts;

---

.../... (3) Omana va mbòdòg,  
Omana wòm ele te;  
Ondò Ndoñ,  
Osala dzò ai efas;  
Omana kòk, ofudi a mendim a esò, ofudi a nlòè vi.  
Eyòñ walò mod,  
"Walò mfak dzoe mfak nlo ya nsòñ wolob ñe wozu sus a  
mesòñ na wozu kèn.  
Tara aledè ma biañ te.  
Mingasye wò, macye dzò azu kui etoa dzi.

1. Dans certains cas, la perte prématurée des dents est considérée comme un des effets du Tsoo: cfr. MALLART (L.), La Médecine... Op. cit. p. 56
2. Ce biañ est appelé biañ mesòñ mendèn : asòñ / mesòñ = dent(s) ; mendèn = balancements, oscillations.
3. Bikye bi Dokta : ekye / bikye = fer, baguette de fer employée jadis comme monnaie. Par extension, tout ce qui ressemble à ces baguettes, comme les pinces ou tenailles employées par les dentistes européens
4. Euphorbia hirta Linn. de la famille des Euphorbiacées.

Je les imprègne de sa sève,  
Lorsqu'une dent bouge, j'observe d'abord si cette dent bouge  
vers le fond de la bouche ou bien vers l'extérieur.  
Alors, le malade ouvre sa bouche...  
Je vois quelle est la dent qui bouge.  
Je maintiens fort son cou.... kpin...! <sup>1</sup>  
Si la dent bouge vers l'extérieur, alors je mets le  
doigt...kpag...! (2)  
Et soudain tu verras sauter une dent...! <sup>3</sup>

Dans un autre entretien avec Omgbe Paul, il nous donna un  
renseignement complémentaire concernant cette recette. Lorsque son  
père lui montra ce bian, il lui signala une interdiction ( eki )  
qu'il fallait suivre pour obtenir son efficacité: désormais il devait  
s'abstenir de frapper des petits coups sur la tête des enfants <sup>4</sup>.  
Comme nous l'avons déjà dit ailleurs <sup>5</sup>, l'acquisition d'un bian  
exige l'observance de certains interdits .

Les données ci-dessus nous montrent déjà que l'initiation ne se  
borne pas à l'apprentissage de certaines techniques. Elle suppose

- 
1. akpim: bien serré, solidement... Employé comme idéophone.
  2. Kpag ( ou akpag ): d'un circuit complet, tout autour. Indique le  
geste par lequel il arrache la dent.
  3. Texte ewondo: (4) Tara eyegilè me na bian mason mendun  
Eyèn mason mendun wò na obölè bikye, bikye bi  
Dokta.  
Ayi me nèn elék enü a nsèn va enü dzoa na Oku-  
lu-Bifeg.  
Eyèn watye mason, Okulu-Bifeg ñd !  
Na mabò na eyèn mayi tye ason, eyèn te matsik  
ñe na  
Mongabò na ñe na mamane ñe fid na..  
Eyèn te mawòbò vè na...mawòbò vè na...mawòbò  
vè na...  
Eyèn ason landun, mayibòbè amu ason anü ngè akò  
a añu etere, ngü azu kik abui a nsèn.  
Eyèn te ayaù, ayaù añu  
Mayen mbol lakè  
Mayem ñe wò a kin va...akpim !  
Ngü labul kü mfak a nsèn, eyèn te malom oñu vi  
akpas...!  
Wayiyen avob da zin akè kuiya.
  4. Une interdiction semblable contraint les jeunes filles à ne pas  
frapper la tête d'une femme veuve pendant sa réclusion.
  5. Cfr. supra: chapitre IV.

également la transmission de notions sur l'anatomie du corps humain; sur l'étiologie des maladies; sur leur symptomologie...etc. ainsi que l'exercice des aspects rituels et des prescriptions qui accompagnent la fonction de ngëngan.

6.1.4.2. Mbiañ pour le traitement des maladies dont la cause est la violation d'un interdit.

Dans le récit de son initiation, Omgba Paul nous donne certains renseignements sur l'apprentissage d'un bian pour soigner une maladie, ebem-amina, dont l'étiologie est en rapport avec la violation d'un interdit. Il faut souligner d'abord, que le traitement de ce genre de maladies dépasse largement le cadre de la médecine populaire ou des maladies courantes. Elles appartiennent au groupe de maladies dites Beti dont le traitement réclame un degré particulier de connaissances médicales et, surtout, un pouvoir reconnu par le groupe. Les mingëngan sont bien placés pour les soigner, mais ils ne sont pas les seuls. Beaucoup d'autres guérisseurs ( mimbabala ) en ont le pouvoir.

Ebem-amina est une maladie Beti qui appartient au groupe de maladies appelées Fulu <sup>1</sup>. Elle appartient aussi au groupe Tsit <sup>2</sup>. En tant que maladie Fulu, elle est en rapport avec l'interdit qui défend aux femmes enceintes de manger la viande d'un animal " qui a avalé ( amina: nom dérivé du verbe min signifiant " avaler " ) un autre animal ". En tant que maladie Tsit, elle est le résultat de l'action de cet agent morbide, tsit, qui par un déplacement provenant de la rate, atteint le foie. Ebem-amina est donc une affection hépatique infantile.

Omgba Paul établit la distinction entre le Tsit-mâle <sup>3</sup> et le Tsit-femelle <sup>4</sup>, c'est-à-dire entre les affection hépatiques et les affections splénomégaliqes. Il est très probable qu'il sache soigner les deux types. Mais dans le récit, il se borne à nous informer sur l'ebem-amina appartenant au groupe de Tsit-mâle. Ce choix n'est pas sans intérêt car il nous introduit dans le domaine des maladies en

1. Cfr. MALLART (L.), La Médecine..., Op. cit. pp. 100-110

2. Cfr. ibid. pp. 121-123

3. Tsit-mbo-ngom.

4. Tsit-mbo-ngal.

rapport avec la sorcellerie car étiologiquement cette affection peut également être envisagée comme provoquée par l'action des sorciers. L'analyse de la recette nous montre que le guérisseur dans son diagnostic se place en face de cette double possibilité et dans la thérapie il s'attaque aux deux causes probables. Voici la suite du récit d'Ongba Paul:

- (5) Mon père m'avait appris ceci:
- Lorsqu'une personne est malade du Tsit,  
Le Tsit qui provoque une bosse <sup>1</sup> sur ce côté <sup>2</sup>,  
Le Tsit du côté mâle ( car le Tsit s'attaque aux deux côtés )  
C'est-à-dire le Tsit-amina,  
Cette plante - Beyem elòk - <sup>3</sup> le guérira.  
Les beyem sont les hommes ayant l'evu  
Pour cette raison tu sais qu'on les appelle bod bivv, les  
hommes d'evu.  
C'est ainsi que ... elòk, leur plante la plus puis -  
sante (4) agit:  
Quand les sorciers s'en vont à mgbèl pour pratiquer le  
mauvais mgbèl,  
Ils se cachent avec cette plante.  
Car ses feuilles s'agrandissent de telle sorte qu'elles  
servent de bouclier.  
C'est par le pouvoir de Satan qu'elles se transforment ainsi.  
Elles peuvent prendre une telle grandeur qu'une seule feuille  
peut cacher celui qui a l'evu.  
C'est cette plante - plus une autre qui pousse sur la cour -  
qu'ils cueillent pour laver leur corps lorsqu'ils se  
promènent.  
C'est ainsi donc que cette plante est la plus puissante de  
ma pharmacopée-magique (5).  
Elle est la plante mâle...! <sup>6</sup>

- 
1. Etut: bosse, enflure d'une partie du corps.
  2. Avec un geste, Ongba Paul, signale la région du foie.
  3. Clerodendron melanocrater de la famille des Verbénacées.- Lit. " la-  
plante-des-sorciers " : nnem / beyem : sorciers(s).
  4. Ntamba : noble, digne de respect, gloire, puissance...
  5. Nda bian: lit. "maison-des-mebian".
  6. Texte ewondo: (5) Eyòń a tara abò ye na engayegülè na  
Eyòń mod akòn Tsit,

.../...

Ongba Paul nous introduit au thème de la " plante mâle " de sa pharmacopée magique. Pour lui c'est le Clarodendron melanocroter. Cette plante jouit d'une très grande réputation parmi tous les guérisseurs et mingüngan evuzòk à cause de la force magique qu'on lui attribue. Elle est le bian par excellence, la première des plantes, celle qui commande<sup>1</sup> toutes les autres plantes. Ce que l'arbre Oven<sup>2</sup> est pour les arbres, Beyem-elòk l'est pour les plantes. Comme tout ce qui est magique, les deux végétaux se caractérisent par leur ambivalence. " L'arbre Oven, disent les Evuzòk, est un arbre à deux chemins." <sup>3</sup> Beyem-elòk est la plante des sorciers, mais elle est aussi celle des mingüngan. Elle sert à préparer des mebian des sorciers, mais on la trouve également dans la composition des mebian des mingüngan.

Beyem-elòk sert à cacher les sorciers. En quelques mots, Ongba Paul fait allusion aux combats qui se déroulent dans le monde imaginaire de mgbül. Avant leur départ vers ce monde nocturne, les sorciers baignent leur corps dans le produit de la macération de cette plante pour renforcer leur force magique et ainsi surpasser celle de l'adversaire. Il est probable que les mingüngan agissent de la même façon.

---

1 .../... E Tsit yakara kòn etut va,  
Tsit mba nom,  
Eyòñ te hm ngü anü na, umu Tsit anë akan ebè, anü Tsit-  
amina.  
Eyòñ anü Tsit-amina, elòk dzi yasyu dzò, Beyem-elòk.  
Beyem bentè bod bivu,  
Dzom te nto dzoe na bod bivu  
Eye ntomba elòk wòban wowulu  
Tò wakè a mgbül, mbe mgbül wabò eyòñ wakü a mgbül,  
Wayisònan ai Beyem fìò  
Akü nen akie anü a nganga a si  
Mam me Satan eye akè ñe veran nala,  
Abèlè dzam bò e vom atele vala mod anü avu atobè fè a si  
ñe na okie dzidzie asoli ñe, atele.  
Nño bafad, nño fù bawòbò a ñol - ai elòk efü anë fè a  
nsün vala - bakara mbya ndñ eyòñ bawulu,  
Eye anü nala va, anë ntomba elòk a nda bian dzam ben ñi.  
Anë nom elòk !

1. Beyem elòk edzoe bilòk bisè.
2. Copaifera religiosa J. Léonard de la famille des Légumineuses-Césalpiniées.
3. Nnom ale yabülè mezen mebè.

Leur métier est conçu comme une lutte contre les forces de mböl. Ils ont pourtant besoin de nebian comme la plante Beyen-elök pour se cacher des sorciers.

Après cette digression sur l'efficacité de la plante mâle de sa pharmacopée, Dngba Paul revient sur la recette pour traiter l'ebem-amina:

(6) Pour le Isit-amina on cherche soit un poisson qui a avalé un autre poisson, soit un serpent qui a avalé un autre animal - comme un hamster (1), un rat des champs ou bien un animal quelconque.

On prend l'animal qui est dans le ventre;

On le surchauffe au foyer jusqu'à ce qu'il devienne sec.

Quand il a fini de sécher, alors on cherche l'arbre appelé Akoda (2) ou Olelan (3).

On prend ses racines.

Lorsqu'on prépare la poudre ( pour les incisions ) on cherche d'abord un escargot à coquille cornée.

En ce qui concerne cet escargot, quand tu feras les incisions au malade pour lui soigner le Isit et pour empêcher que la maladie ne se développe ou ne se transmette, tu lui diras de ne pas manger des escargots jusqu'à sa mort.

Après, on prend ( la racine ) de l'arbre Akoda;

On doit aussi chercher l'arbre Bongo qui a beaucoup d'épines sur son tronc (4);

On prend ses racines.

On les carbonise et les écrase pour en faire une poudre.

On cherche aussi le foie d'un chimpanzé.

On en fait aussi une poudre.

Quand on a fini de carboniser et d'écraser toutes ces choses pour en faire une poudre médicinale, alors on pratique les incisions sur la région du foie (5).

Voici ( le biché pour ) le Isit-amina.

- 
1. Kosi: rongeur à bajoues de la famille des muridées.
  2. Non identifié.
  3. Non identifié.
  4. Fagara macrophylla Engl. de la famille des Rutacées.
  5. On frotte la poudre sur les incisions.

Mon père m'avait laissé en héritage ces remèdes.  
Il me les avait appris <sup>1</sup>.

Bien que cette maladie appartienne au groupe des maladies Fulu, l'analyse de certains éléments du traitement nous montre que le guérisseur n'exclue pas dans son diagnostic la possibilité d'une cause ruse - vant du monde de la sorcellerie. L'emploi de la plante Beyem-elòk évoquait déjà cette possibilité. L'emploi de la coquille cornée d'un limaçon que l'on appelle nsòndò-kog, nous suggère la même chose. Pour comprendre les raisons de cet emploi, il faut noter que les guérisseurs evuzòk croient que toute affection hépatique peut être provoquée par l'action d'un bian appelé akoe-esòk <sup>2</sup>, déposé par des sorciers dans les sources d'eau potable. Ainsi, un rapport de similitude s'établit entre la cause de l'état morbide et sa thérapie, entre le bian du sorcier et celui du guérisseur. C'est dans le même sens qu'il faut comprendre l'interdiction faite au malade de manger des escargots.

L'aspect pointu et corné de cette coquille est en correspondance avec l'aspect épineux de l'arbre Bongo dont les racines sont également employées dans la composition de la poudre médicinale. Comparant la recette d'Ungbe Paul avec d'autres provenant d'autres guérisseurs, on observe la même insistance pour l'emploi d'éléments pointus et épineux. Au niveau des représentations symboliques, ces éléments sont placés plutôt dans la catégorie de l'anti-social parce que blessants et dangereux. Ainsi, ils sont exclus des rites de bénédiction comme l'éva-metie.

---

1. Texte ewondo: (G) Eyòh̄ ya dzam Tsit, eyòh̄ te anè Tsit-amina, bakù dzòh̄ na ngù kòs engamin e ñi fòk, ngù ñio engamin dzam zin̄ anè kasi, anè fo kik, anè dzu.

Onòh̄ tsit ya etere;

Okù bègèlè dzò e di amana kod.

Eyòh̄ emaneya kod kod kod... eyòh̄ te badzòh̄ Akoda ele biàloa na Olèlan̄;

Banòh̄ dè.

.../...

2. Lit. "Le-limaçon-de-la-cirrhose" - Akoe: limaçon, coquille de limaçon; esòk: foie et, par extension, toute affection hépatique.

Mais ceci n'exclut pas leur manipulation par les mingëngan car la force d'un bin appartient à celui qui sait s'en servir. L'utilisation sociale ou anti-sociale dépend du projet de celui qui le manipule.

L'analyse des autres ingrédients qui interviennent dans la composition de ce bin, montre que le ngëngan se place aussi devant l'autre hypothèse, à savoir que l'affection hépatique de l'enfant soit la conséquence de la violation de l'interdit qui défend à la mère enceinte de manger la viande d'un animal " qui a avalé un autre animal." De nouveau, un rapport de similitude s'établit entre la cause probable de la maladie et un des ingrédients: le poisson, le rat ou le hamster enlevé du ventre de l'animal qui l'a avalé.

Tout ceci nous laisse entrevoir les dimensions de l'enseignement dispensé pendant l'initiation. Le candidat doit faire l'apprentissage de tous les mécanismes qui régissent la pensée médicale, les correspondances entre les différents éléments de la nature, le diagnostic des forces qui entrent en jeu lors d'une maladie...etc. L'initiation est l'apprentissage de l'imaginaire du monde bati. Elle est aussi la découverte de l'efficacité de ses symboles.

---

...../..... (9) Eyòñ bengabòya ndui, benòñ nsòndò-koo.  
Eyòñ te ya wayi ben mod te a wakpala, wanne tsit te,  
wayi bò kou na mod te akò wu tũ tũgũ di kou.  
Eyòñ te wanòñ Akoda te, onòñ dò;  
Wayean fè dzèn na e Dongo ataba biyon biyon a ñol  
Onòñ ñe minkañ ya si,  
Wazu, watum ndui.  
Odzèn esòk wòc  
Ongabòya ndui  
Eyòñ te byem bito waman a digi a di si e byem ovũ kò  
watyò a si, e ñò watyò, onòñ minkañ ya si, eyòñ  
te waman bò ndui te, bengakpala mod va.  
Tsit emina ndzò ñili.  
Ndò tara angaligi ma mebala meta  
Aledè ma mò.

3.1.4.3. Mubian pour le traitement des maladies en rapport avec la sorcellerie: l'edu-osoe.

L'apprentissage de ces mubian forme le chapitre le plus important de l'initiation car ils caractérisent les fonctions propres du ngũngũ en tant que tel. Le récit d'Onghu Paul s'étend à plusieurs de ces thérapeutiques destinées à traiter différents types de maladies en rapport avec l'evu et la sorcellerie ngbũl. Leur importance mérite qu'elles soient étudiées à part. Dans les pages suivantes, nous nous bornerons à présenter le texte du récit concernant la thérapeutique rituelle edu-osoe, avec les notes nécessaires à sa compréhension mais sans commentaire <sup>1</sup> :

Les circonstances:

(7) Mon père m'avait encore donné un autre bian:

La mère qui m'avait mis au monde enfanta neuf enfants:  
six filles et trois garçons.

Un jour que la mère était souffrante, elle dit à mon père:

- " J'ai eu des mauvais rêves pendant la nuit.

J'ai rêvé que l'on voulait m'enlever mon enfant et que j'avais réagi avec une très grande colère contre ceux qui s'attaquaient contre moi.

J'ai reconnu dans ces rêves l'origine de sa maladie. " <sup>2</sup>

---

1. Pour l'analyse de cette thérapeutique rituelle, cf. plus loin: chapitre VII.

2. Texte owondo: (7) Tara abara ma bak e bian fòk enè na:  
E nana angabie ma nana angabie bòn ebui: binin-  
ga bengabè besamen, fam enè ele.  
Ndò nana bòn bengakon, nana ndò akad ñu na:  
- " Mayem bebe biyiyum ai elu.  
Befadigan ma môn, mengaya fò abui.  
Ndò makara yem e etere na môn te ayòñ akon  
va.

Appel d'un ngèngan.  
Le diagnostic.

- (8) Alors, mon père appela un individu nommé Mba Ngodzungi <sup>1</sup>.  
Il lui dit:  
- " O Mba, viens vite...! "  
Mba Ngodzungi vint rapidement.  
Mon père lui parla ainsi:  
- " L'enfant de ma femme Medzo est gravement malade dans la maison.  
Ma femme dit qu'elle a eu de mauvais rêves. "  
Mba Ngodzungi lui dit:  
- " Je vois qu'il s'agit d'une affaire de sorcellerie.  
Je dis ceci: ta femme était partie à mgbèl: n'est-il pas vrai qu'on a pris de force son enfant à mgbèl ?"  
Puis, il dit à mon père :  
- " Cherche-moi un poulet,  
Cherche-moi un poulet rouge,  
Un poulet qui soit très rouge... "  
Alors, mon père chercha un poulet rouge et le lui donna. <sup>2</sup>

Omgba Paul fait l'appren -  
tissage du rite Edu-Osoe :

- (9) Après, mon père m'appela et me dit:

---

1. Probablement il s'agit d'un appel tambouriné.

2. Texte ewondo: (8) Ndò tara loe mod atad dzoe na Mba Ngodzungi.

Ñe na:

- " A Mba vologo zu ! "

Ndò Mba Ngodzungi angasò avol avol.

Ñe na:

- " Mininga Medzo, môn akòn a nda na abe.

Akad na avè yem a nlo abe ! "

Mba ñe na:

- " Mata na mgbèl ñili !

Medzo akè a mgbèl kè befadi ñe môn a mgbèl ?"

Ñe ai teta na:

- Dzèña ma kub,

Dzèña evèlè kub,

Kub yavie a zoñ...! "

Ndò tara angadzèñ evèlè kub ndò angavè ñe.

- " Va; Mba, lui et toi, vous irez chercher des remèdes "

Le jour de mon apprentissage du rite Edu Osce le voici :

Alors, nous trois nous étions partis dans la forêt.

Nous cueillions beaucoup de plantes médicinales <sup>1</sup>.

Puis, nous sommes rentrés au village.

Je portais un petit panier <sup>2</sup>.

Pendant qu'on faisait la cueillette, ils prenaient une plante, je la regardais; ils prenaient une plante, je la regardais; ils prenaient une plante, je la regardais... (3)

Les préparatifs du rite.

La déclaration des fautes.

Le diagnostic.

- (10) Une fois rentrés au village, avec toutes ces plantes,  
On partit puiser de l'eau à la rivière.  
Derrière la maison il y avait un grand arbre que l'on a  
abattu après. <sup>4</sup>  
C'est ici que ma mère était partie s'asseoir.  
On y apporta une marmite avec de l'eau.  
Dans cette marmite on mit les réperes des plantes.  
Ma mère était assise avec son enfant au sein.  
Alors, elle raconta tout ce qu'elle avait vu dans ses  
rêves: comment des individus se disputaient son enfant,  
comment ils le lui enlevèrent.

---

1. Bingakë biafad bile: le mot ele signifie " arbre ". Par extension il désigne aussi tout médicament d'origine végétale.

2. Petit panier des guérisseurs.

3. Texte ewondo: Ndò anòñ ma, teta ñe ai ma na: kelekí mine Mba mikë  
nòñ mehala

Amu mayoge Osce na madu Osce ngò vi.

Ai ma ai ñe ai tara angabë kë ya a afan.

Bingakë biafad bile...bile ...anòñ nòñ nòñ nòñ...

Ndò biakë sò ai bile hité.

Mabëgë man nkoé.

Biakë bianòñ, banòñ e dzili, mata; banòñ e dzili,  
mata; banòñ e dzili, mata...

4. Probablement il s'agit de l'arbre Eyen { Distemonanthus benthamianus Baill. de la famille des Césalpiniacées. }

Ils lui dirent:

- " Voici un fait de sorcellerie ! " <sup>1</sup>

Le sacrifice.

L'ablution:

- (11) Alors, ils égorgèrent le poulet.  
Puis, avec son sang, ils frottèrent le corps de ma mère.  
Ils égorgèrent le poulet avec un couteau...avas : <sup>2</sup>  
Ils prirent le cadavre et frappèrent en frottant son sang  
sur tout le corps de ma mère.  
Après, on racle ( une écorce ) de l'arbre Abangak <sup>3</sup> et on  
mélange les raclures avec le reste du sang.  
Puis, ils arrosent le corps de ma mère.  
Après cette aspersion, ils ajoutent un peu d'eau dans  
l'assiette et le lui donnent à boire.  
Ma mère boit jusqu'au bout.  
Après avoir bu cette eau ensanglantée et avoir été frappée  
avec le poulet, ils lui disent:  
- " Rentre à la maison ! " <sup>4</sup>

- 
1. Texte ewondo: (10) Ndò bisòya ai bile bite,  
Bakè la mendim a osoe.  
A falak mod ele ambè kpè ma a falak vali.  
Eye nani angakè tóbò a etere.  
Batele mendim na.  
Bengafudi mimfum bile ma ai bisona.  
Nana asò tóbò ai mèn añaña a toe.  
Nana angakad ñe mbol avù yem a nlo a biyiyem  
anè ba hod bevè suñ mèn ñò, ndò bafadi  
ñe mèn ñò.  
Bò na:  
- " Mgbèl ñili ! "
2. Avas: onomatopée marquant le bruit d'une coupe.
3. Anthocleista vogelii Planch, de la famille des Loganiacées.
4. Texte ewondo: (11) Batsik kub kiñ,  
Ndò eyòñ batsik kub kiñ, bengafudi nana meki  
me ñol.  
E kub ñi ñe na bengatsik okèñ na avas i  
Bandñ dzò bengakè babimi nana a ñol ñol bakè  
babimi meki mete.  
Meki mevòk ya etere bakè wòm ele enè dzoo na  
Abangak, ele te bawòm ndzò mfum na.  
Eyòñ te badzodan nna meki me kub ya makum adzo  
lolololo...

.../...

Interdiction:

- (12) Il est défendu à la femme de préparer elle-même ce poulet. (1)

Préparation du repas rituel.

Importance de la plante Beyem-elòk:

- (13) Après, ils prennent le foie et le coeur du poulet.  
Ils cueillent aussi la plante Beyem-elòk <sup>2</sup>  
Cette plante est le bian mâle parmi tous les mebian.  
Je peux t'affirmer que dans n'importe quel bian que je prépare, soit pour soigner une femme, soit pour une autre maladie, cette plante est la plus puissante des hommes de ngbèl (3)  
C'est de cette plante que je commence prendre les feuilles.  
Je prends aussi toutes les autres mais c'est toujours par la plante Beyem-elòk que je commence. (4)

Suite de la préparation  
du mets rituel:

- (14) Après, ils coupent en petits morceaux les feuilles de Beyem-elòk.  
Ils font cuire sur la braise une semoule à pépins de courge farcie avec le coeur du poulet (5)  
Ma mère la mangea.

- 
1. Texte ewondo: (12) Kub te enè va oki e mininga emen akè dzò yam.  
2. Cfr. supra: p.251 et ss.  
3. Cfr. supra: ibid.  
4. Texte ewondo: (13) Eyòñ te banòñ dzò esèk ai nnem.  
Dakè fè fad elòk, elòk membè kad na Beyem-elòk.  
Enù nnom bian ya bian esè.  
Menè dzem dzo na tò mayam mininga za akiàè bian va, tò mayam za akiàè okòn, elòk te enè ntomba elòk ya bod be Satan ya ngbèl.  
Ndzò matari nòn kie dzie.  
Masè fè kè manòñ e bi besè bivòk bi vè Beyem-elòk e ñi matari nòn kie.  
5. Plus le foie et les morceaux des plantes.

Parfois, ( les jours suivants ), ils ne préparaient pas le paquet (1) avec la semoule,

Ils coupaient ( les différents ingrédients ) en petits morceaux et préparaient une sauce dans une petite marmite (2).

Ma mère la mangea. <sup>3</sup>

Succès du rite.

Transmission.

- (15) L'enfant de ma mère était guéri.  
Mon père me dit:  
- " Voici les remèdes pour faire ( le rite ) Edu Osoo.  
Tu le recevras en héritage.  
Tu purifieras les hommes avec de l'eau.  
Mon père m'avait appris ainsi ce biañ <sup>4</sup>.

- 
1. Le semoule à pépins de courge se prépare dans un paquet rond des feuilles.
2. Man ewòngò: marmite en fonte à trois pieds. Syn. minkönü.
3. Texte ewòndo: (14) Eyòñ te bamana sük sük sük sük...  
Dabum man nnam ngòn ai nnam kub vi.  
Nana angadiya.  
Abok zìñ babò tégù bum dzom  
Dayisük asük sük sük sük...  
Bayam man mfiañ anü man ewòngò anü nali.  
Bayam man mfiañ, nana angadi.
4. Texte ewòndo: (15) Ndò mèn angabò nana mvòò,  
Teta fie ai ma na:  
- " Mbale me Edu Osoo dzi,  
Wa wayiligi,  
Odu bod Osoo va.  
Tara ayegölö me biañ nala.



- J'essaye ta main avec cette poudre afin qu'elle ait la propriété de s'adhérer et que les remèdes s'y adhèrent.

Nous reviendrons plus loin sur le sens du verbe kadan employé ici par Omgba Paul.

D'après certains témoignages, il semble que ce rite était réservé jadis aux nouveaux devins. Ainsi, l'abbé Tsala écrit: " Le mode de consécration ( des devins ) le plus fréquent qui se fait au vu et au su de tout le monde, est le suivant: on consacre la main droite du futur devin, car c'est elle qui doit tenir l'instrument. A l'aide d'une lancette, on fait de légères incisions au revers de cette main. On les frotte d'une poudre ( ndui ), faite de différents ingrédients dont les débris d'une mygale sont un élément de base " <sup>1</sup> Ceci nous a été confirmé par certains vieux evuzòk. Ainsi, le vieux devin Essomba habitant le village de Minboñla, en nous montrant sa main, nous dit: " On avait vacciné ma main droite afin que si un homme possédant l'evu ( Tl ) venait de consulter la mygale, son evu ne l'attrape pas ". Mais cependant, d'après nos recherches, ce rite n'apparaît pas exclusif des devins. Nous pouvons tenir comme certaines les paroles de Bikoo Laurent, ngùngan de Mvondo, qui nous affirma: " Le ntuban wò est un rite ? plusieurs chemins " <sup>2</sup>. On consacre la main du nouveau devin; on consacre aussi la main de candidat à ngùngan après une première phase probatoire; on consacre, enfin, la main de celui qui reçoit certains mobian exigeant une manipulation physique, comme par exemple le bian melam pour attraper du gibier, le bian abie pour pratiquer des accouchements...etc...

En ce qui concerne les candidats de ngùngan, lorsque la première phase de l'initiation s'avère concluante, le Maître scelle cette première période par la vaccination de la main, rite dont la force symbolique rend le néophyte capable de poursuivre son apprentissage

---

1. TSALA (Th.), Mœurs..., Op. cit. p. 26.

2. Ntuban wò onè a mezen.



et des techniques médico-magiques de son père. Omgba Paul parvient à ce terme, le jour où il donna témoignage de son amour pour son père par une offrande<sup>1</sup>. Dans son récit, lui-même raconte les circonstances de ce fait. Omgba Paul était propriétaire d'une chèvre et d'un cabri qu'il avait obtenus comme bénéficiaire d'un contrat de prêt-embau-<sup>2</sup>che de bétail avec un certain Lucas Mbongbal de la tribu Bassa. En ce temps-là, il arriva que son père reçut la visite d'un chef Bulu appelé Efa-Añu-Fulu. Les règles de l'hospitalité l'obligeaient à le recevoir dignement d'autant plus que lui et sa femme avaient été ses hôtes lors d'un voyage chez les Bulu. Mais, hélas, il n'avait pas une chèvre à lui présenter. Omgba Paul, son fils, était le seul dans la famille à posséder une tête de bétail. Le père pensa à lui. Il l'appela et lui parla ainsi: " Mon fils, n'est-ce pas qu'on peut m'humilier ? Mais, est-ce que je peux être humilié lorsque mon fils a quelque chose ? Tu comprends... ? Comme Omgba Paul lui dit qu'il ne comprenait pas ses paroles, le père lui expliqua sans autre façon son embarras: " Je suis à bout de moyens, l'homme qui est chez moi, le chef Bulu, lui nous avait tué une chèvre lorsque avec ta mère nous étions chez lui. Maintenant qu'il est venu chez moi, je ne vois qu'une chèvre, la tienne, pour lui offrir... Je te prie de me la donner... " Omgba Paul accepta volontiers. Alors, le père pour lui montrer sa reconnaissance pour son geste lui donna sa bénédiction:

(10) Il prit ma figure  
Et il cracha<sup>3</sup> sur moi en disant:

---

1. Ndò tara eyòñ ya tara avè ma mò eyegülöya ma na maligi fò ai mò amos ya mengavè ñe mò efiag...

2. Dans la forme de ce contrat on peut observer une certaine évolution du contrat prêt-embauche décrit par P. Alexandre et J. Binet. Selon ces auteurs, le propriétaire du bétail le confie à une autre personne qui doit le soigner et rendre à l'expiration du contrat non seulement le bétail reçu mais aussi le croît, mais tant qu'il l'a en garde, il peut en faire ce qu'il veut, l'utiliser comme une sorte de crédit. Dans le contrat raconté par Omgba, par contre, une partie du croît reste pour lui. ( Op. cit. p. 00 )

3. La bénédiction se fait en crachant.

- Fia...<sup>1</sup> toi, Omgba, tu seras mon héritier...<sup>2</sup>

Deux jours après, l'hôte était parti. Ce jour même, le père appela Omgba Paul pour lui parler ainsi:

(17) Il me dit:

- " Mon fils ! "

Je lui dis:

- " Ouoi ? "

Il me dit:

- Je ne veux pas te donner d'autre peine.

Je te dis ceci:

Tu ne dois plus me donner une autre chose<sup>3</sup> pour mes  
noblesses que tu fais.

La chèvre que tu m'as donnée n'est pas partie inutilement.

Elle sert à ce que tu reçoives les médicaments en héritage; lorsque tu occuperas ma place, tu soigneras les hommes et par ce travail tu auras beaucoup de richesses.

C'est dans ce sens que je reçois la chèvre.

Grâce à ton offrande voici dans toute la maison de mes mebiañ.

Il ne faut plus t'inquiéter pour me donner une autre chose (4)

Il me dit:

- " Tu ne fais que marcher le premier, n'est-ce-pas ? "

Je dis:

- " Ouï ! "

Il me dit:

- " Tu ne fais que marcher le premier, n'est-ce-pas ? "

Je dis:

---

1. Mot rituel employé dans les bénédictions au moment de cracher.

2. Texte ewondo: (16) Abi ma asu na

Asa ma metie

Re na:

-- " A Omgba fò vè oton elik dzama va...! "

3. Tufa: cfr. infra pp. 266-267

4. Ngòdògò: cfr. infra pp. 266-267

- " Oui "

Il me dit:

- " Va-t'en donc avec le Diañ<sup>1</sup> pour toujours..., pour toujours...! " (2)

Ngòñ, tufa et encore fa bile, sont les noms par lesquels la langue ewondo désigne le don ou l'ensemble de dons et de prestations de service que le candidat offre à son maître au cours de son initiation. Celle-ci ne se fait donc pas gratuitement, sans une contrepartie. Elle prend la forme d'un échange qui reste loin d'être complètement volontaire car dans son mécanisme on peut y découvrir certaines contraintes relevant soit du groupe, soit du mode de représentations.

Tout d'abord, il faut souligner que le ngòñ-initiateur est contraint par son entourage à faire la transmission de ses pouvoirs. C'est un devoir social qu'on exige pour permettre la reproduction du système qui protège la société contre la sorcellerie. Refuser de les transmettre est attentat à la survie du groupe entier. Ainsi, les Evuzòk critiquent très sévèrement tous les détenteurs de ces pouvoirs qui se montrent peu disposés à assurer leur transmission. Cette attitude est interprétée comme un acte de sorcellerie. La peur donc d'être accusé de sorcier contraint le ngòñ à transmettre, particulièrement au sein de sa propre famille, ses connaissances et pouvoirs.

II

1. Avec toutes les connaissances et pouvoirs transmis.

2. Texte ewondo: (17) Ñe na:

- " A môn wòm! "

Me na:

- O ?

Ñe na:

- " Ma tégò fè wawu ndzuk mfè "

Makòbò na:

Mebala man ya a wakara bò tufa wae mfè  
asikik fè.

E kabat ya ombè vè ma yakù kik a fufuli.

Kabat te yakù na mebala waliqi eyòñ waliqi  
dzi wayiligi, waye bod, wayi fè yen  
akuma etare abui.

E kabat ñi a manòñ dzò nala.

Efiàè ongafinè ada bian ndzò ñili :

Ñe na:

- " Obè fè bar sañan na ongabò karege me vè  
ngòdògò mfè. .../..

Les mebiañ sont une force. Ils possèdent une vertu productrice de fécondité, de chance, de santé, de richesses..., qui ne peut être manipulée que par celui qui est en possession de l'evu. Un rapport donc intime existe entre cet élément constitutif de la personne et la vertu des mebiañ. Les transmettre est donner quelque chose de soi-même, une partie de la propre substance et nature. Ainsi, lorsqu'ils deviennent matière de transmission, ils exigent une contrepartie, une compensation: ils exigent des contre-dons. L'initiation, même lorsqu'elle a lieu dans le cadre d'un héritage familial, comporte une série de dons, de prestations de services, de manifestations de respect et d'obéissance de la part de l'initié envers son Maître et parent. Quand celui-ci juge que le ngòdògò est suffisant, l'initiation prend fin. Mais le ngòdògò n'est seulement la contrepartie d'un don, il est aussi la conditio sine qua non pour que la vertu magique des mebiañ reçus soit opérante en sorte que l'efficacité de l'initiation dépend de l'ensemble des dons offerts à l'initiateur. Ce principe est exprimé par Gerba Paul de la façon suivante:

Efaè	enè	tufa	nè	biañ	yawogo	ñe.
Don	il-est	prix	afin-	procédé-	il-produit-	le.
			que	magique	se-con-	
					uffet	

- Le don ( que l'on fait à l'Initiateur ) est le prix ( ce l'on paye ) pour que le Biañ(1) produise son effet sur celui qui le reçoit.

---

.../... (17) Ëe na:  
 - " Onè fè vè osu a ? "  
 Ëe na:  
 - " Aï "  
 Ìe na:  
 - " Vè osu a ? "  
 Ìe na:  
 - " Aï "  
 Èe na:  
 - " KÈLÈk fè ai Biañ nkèan vè nkèan...! "

1. Ici, ce mot signifie l'ensemble de connaissances et de procédés magiques reçus durant l'initiation.



- (1) Alors, Añu-Vòddò regarda sa femme Philaine et il lui dit:  
- " Tu t'es sauvé de ton mari... "  
Il lui dit:  
- " Je vois un homme très fort, cet homme, je le vois ici avec mes yeux: il est ton mari... "  
Il lui dit:  
- " Il est un homme très respecté... "  
Il lui dit:  
- " Cet homme lui-même connaît vraiment faire des médicaments...! "  
Il lui dit:  
- " Je n'aime pas qu'une femme qui a quitté son mari, vienne ici pour se faire soigner car elle peut avoir d'autres intentions.  
Mon Biañ pourrait disparaître si les femmes d'un autre viennent faire ici des complications (1)

Suivant donc le conseil d'Añu-Vòddò, la femme rentre chez son mari. Elle lui raconte son entretien avec le ngòngò de Nñanfendo. Omgba Paul rend visite à Añu-Vòddò. Celui-ci accepte de traiter la femme. Ils quittent alors la région d'Ìbolowa pour se rendre à Nñanfendo, le village d'Añu-Vòddò. Omgba Paul reste auprès de sa femme. C'est durant ce séjour qu'Añu-Vòddò qui avait découvert en Omgba Paul un " homme très fort " <sup>2</sup>, l'invite à venir à son école pour apprendre son Biañ. Omgba Paul accepte volontiers. Il suit son enseignement pendant trois ans:

- 
1. Texte ewondo: (1) Ndò mod te angakè yen, mod te angabòbò u Phil-  
mina ñò, ñe na:  
- " Otub...! "  
Ñe na:  
- " Mata mod ewolo mod, mod ñò, mata a mis va  
anò ñò-nnom. "  
Ñe na:  
- " Koko mod "  
Ñe na:  
- " Ned te ayem fù mebala, mba dzam i "  
Ñe na:  
- " Ìbol otub, madiñ kik ayèñ mininga azu a suba-  
la nala, wayisà bè mam mafù va.  
Biañ engakè mo na ezi bininga boyizu bò  
ezezam.

2. Ewolo mod.

- (2) Alors, nous deux nous sommes parés.  
Dès que nous sommes arrivés, il se mit à soigner sa femme.  
Un jour, il me dit:  
- " Apprends ce Bian-ci ! "  
Alors, je me suis mis à apprendre ce bian.  
Il était devin.  
Son bian lui donnait le pouvoir de dépister ( les sorciers )<sup>1</sup>.  
Il soignait aussi les gens.<sup>2</sup>

On peut se demander pourquoi notre ngũngan, Omgba Paul, veut suivre une deuxième initiation. Dans son propos, il suggère plusieurs raisons. Tout d'abord, dans les mubian reçus de son père il fallait sacrifier des animaux. Dans les thérapeutiques rituelles d'Añu-Vòdò, par contre, les animaux n'étaient pas sacrifiés: on leur donne à manger certaines plantes qui provoquent la mort de l'animal. Puis, on le dépèce pour lui enlever les viscères qui doivent servir à la préparation de mets rituel. A notre avis, ce changement de procédure est dû à l'influence des religions chrétiennes interdisant sévèrement le sacrifice des animaux. Pour épargner des conflits, les mingũngan chrétiens ou exerçant dans des milieux chrétiens, auraient introduit ces nouvelles formes. En deuxième lieu, la proposition d'Añu-Vòdò offre à Omgba Paul une double perspective: acquérir autres connaissances concernant les fonctions de ngũngan et, au même temps, être initié aux fonctions de Mvigi ou chasseur de sorciers, car en effet son nouveau maître était les deux choses à la fois.

---

1. Mvigi vient du mot big qui signifie: observer, dépister, contrôler.

2. Texte ewondo: (2) Ndò bi si ñe bingakũ.

Akò bingakũ kui, angasye minga wòm ñò.

Ñe si me na:

- " Yogo bian ñu ! "

Mafedebu fò a bian utero.

Atoa na: abũlũ mvigi.

È bian dzie ñi atoa na ñe otam, ñe obigili mvigi.

Ñe fò asye bod, mbe dzam !

Les éléments qui caractérisent ce type d'initiation sont les suivants:

- Recherche volontaire.
- Accord avec un ngũngũ qui accepte d'initier le postulant. Le ngũngũ doit acquiescer la certitude que le candidat est en possession de l'uvu.
- Initiation chez le ngũngũ, souvent pendant des années. Dans le cas d'Omga Paul, l'initiation prend fin avec un rite de passage.
- Prestations de services et autres offrandes de la part du postulant à son maître.

Le même schéma ( moins le temps de durée de l'initiation ) est appliqué lors de l'acquisition d'un biã quelconque ou d'une recette pharmacologique.

#####  
m C.2.2. L'initiation. m  
m #####

Dans son récit, Omga Paul ne consacre qu'à peine quelques mots à cette deuxième initiation. Mais, il décrit longuement le rite de passage qui en marque la fin. Son apprentissage dura trois années. Añu-Vũdũ porta son enseignement d'abord sur les fonctions relatives au chasseur-de-sorciers ( mvigi ), puis, sur celles des mingũngũ. C'est sur ce dernier enseignement que l'attention d'Omga Paul fut attirée car, comme nous le verrons plus loin, il avait trouvé trop dures les conditions exigées par son maître. Voyons son récit:

(3) Añu-Vũdũ me dit:

- " Après t'avoir appris ce biã, je veux que tu sois un chasseur-de-sorciers. "

Il m'avait appris en effet toutes les choses concernant le chasseur-de-sorciers.

Mais, après avoir fini cet enseignement, au mon fort intérieur, j'avais peur de devenir chasseur-de-sorciers car ceci exige beaucoup de choses.

Si l'on veut devenir chasseur-de-sorciers, il faut donner  
une personne (1).

J'avais peur de cela.

Dans mon cœur je parlais ainsi: je n'apprends que ce qui  
concerne les fonctions de Docteur (2). Je suis Docteur !  
Ainsi donc je dois apprendre beaucoup d'arbres et  
beaucoup de médicaments car il en a beaucoup.

Il avait remarqué que j'étais très puissant.

Il m'apprenait ( les médicaments ) pourtant j'avais les  
mains dans ma main avec lesquels je soignais déjà  
depuis longtemps.

Dès que je suis arrivé chez Añu-Vdèdè, lui et moi nous  
soignons les gens;

Lui, il m'apprenait le bien:

Je soignais les gens... j'apprenais... je dansais... 3

Lui et moi nous étions étonnés...

Tous les autres hommes 4 qui étaient là - car je les avais  
trouvés lors de mon arrivée - tous ces hommes ils  
étaient faibles,

Moi, je les surpassais.

Moi, je soignais les gens avec une très grande force car  
avant d'arriver chez lui j'avais déjà un sang-mâle (5)  
dans mon corps, j'étais un grand guérisseur... (6)

---

1. Cfr. supra: p. 225.

2. Néologisme.

3. Dans cette initiation, Omgba Paul apprend les chants et les danses  
qu'il emploie dans ses thérapeutiques rituelles collectives.

4. Les autres candidats.

5. Nnem meki.

6. Texte ewondo: (3) Ìlè na:

- " Eyèh mngazuye yegülè wa biàn dzi mayi na  
ohig mvigì. "

Angayegülè mē mam mē mvigì mesā.

Amanē mē yegülè, mē na: hm! mēngabar yen a nnem  
na mambara mvigì. Mē na: mvigì anē adan  
abui mē.

Mvigì anē na eyèh wayi bigili, wavè mod.

Ndè mambara na.

A nnem vèmo mēkdèh a nkuk etere: mē na mayegò  
dzom vè dokta na mēnè dokta. Hdè myian  
yegè bilè abui, mēbala abui mbol abèlè  
abui mēbala vi.

Agnyan fè mē ewolo.

.../...

0.2.3. Le rite de passage.

Malheureusement nous ignorons tout sur le contenu de l'enseignement initiatique d'Añu-Vòdò. Le récit d'Omgbè Paul est plus explicite en ce qui concerne le rite de passage qui devait mettre fin cette deuxième initiation. Nous suivrons les différents moments de ce rite.

0.2.3.1. L'annonce:

- (4) Il me dit:
- " Je dis que depuis trois ans tu es chez moi. "
En effet, j'étais resté trois ans chez lui...i
Il me dit:
- " Comme tu es déjà arrivé au terme du Bian, aujourd'hui, je veux te le compléter. "
Je lui dis:
- " N'est-ce pas ? "
Il me répondit:
- Oui...!
Aujourd'hui est le jour où je délieraï le Bian: tu attraperas un éléphant avec tes mains i "
Je lui dis:
- " C'est bien...i "
Il me dit:

.../... (3) Hontoo na ñe na aludu ma nde na masò ai wò mebala wòm eye mazu masya bod kom.
ñidò eyòh makuiya abè Añu-Vòdò te bi ai ña bintoo ha bingasye bod,
Angayogèlè ma Bian.
Bingasye bod... moyogo.... medzemo...
Bi ai ñe akama...
E bod basè bengobò - sengakòb bod bete etc hefò - bod befò bete bintoo ntegan.
Ma makpan bo.
Ma sengasye ngul abui.
Amu osusua na masòya nnona mki onò ma ñal na, mazu masya bod aenò abebila nnon...

- " Aujourd'hui, tu attraperas un éléphant avec tes mains " <sup>1</sup>

Le premier dialogue offre quelques éléments qui méritent notre attention. Pour mieux les comprendre, nous suivrons mot à mot le texte des phrases les plus importantes:

- a) Mbol okuiya Biañ.  
Comme tu-as-déjà-arrivé Biañ.

Le verbe kui signifie " sortir, arriver, aboutir... ". Omgba Paul parvient en effet à la fin de son séjour chez Añu-Vòdò. Dans une première approche, la période de trois ans peut être envisagée comme un temps d'apprentissage. Omgba Paul emploie souvent le verbe yeye - apprendre - pour exprimer l'activité principale durant son séjour chez Añu-Vòdò. Mais cependant, une analyse plus approfondie, montre que le temps d'initiation dépasse largement la notion d'apprentissage conçue comme l'acquisition d'une connaissance et d'une technique médico-magique. Añu-Vòdò nous donne la clef de cette façon de voir les choses, lorsque dans son dialogue avec Omgba Paul, il emploie par trois fois consécutives le terme Biañ. Selon lui, son candidat " parvient au terme de Biañ. " Ainsi donc, toute la période d'initiation est censée être un Biañ. La même idée apparaît dans la phrase suivante:

- 
1. Texte ewondo: (4) Ìle ai me na:  
- " Anos di mengadzoya na obomboya abù na mimbo mila. "  
Mengabombo mimbo mila: mayege i  
Ñe ai me na:  
- " Mbol okuiya Biañ eyèñ dzi mengakèya wa mana biañ. "  
Me na:  
- " Nga ? "  
Ìle na:  
- " Owo i "  
Eyèñ ts adzo ai me na:  
- " Anos ngè makuli wa Biañ: wabi zòk ai mè anos di i "  
Na:  
- " Nala i "

.../...

b) Eyoñ dzi mngakëya wa mana Biañ.  
Fois cette je-sui-déjà- toi finir Biañ.  
sur-le-point-  
d'aller

Le fait d'achever le Biañ " est inscrire cette notion dans le temps; c'est concevoir le Biañ comme le contenu et le but de toute la période d'initiation; c'est, enfin, identifier celle-ci à une force magique dont l'apprentissage de sa manipulation entraîne fondamentalement la transformation du candidat en un homme nouveau muni de pouvoirs nouveaux. L'initiation est donc beaucoup plus que l'acquisition d'une connaissance.

Cette transformation du candidat sera couronnée par un acte rituel dont le symbolisme de la mort et de la renaissance fera comprendre au candidat la portée de cette transformation.

c) Amos di ngò makuli wa Biañ.  
C'est-aujourd'hui-que je-délie toi Biañ.

Dans la progression de son discours, Añu-Vòdò explique à son récipiendaire en quoi consiste l'achèvement du Biañ. Le mot qui explique ceci est celui de kuli. Ce mot signifie " libérer, déballer, défaire, tirer dehors... ", et par extension " révéler un secret, faire connaître une chose cachée... ". L'initiation est en définitive un acte par lequel on façonne l'oyu du candidat. Le Biañ doit être conçu en rapport avec cette puissance intérieure laquelle, comme toute réalité magique, est imaginée comme un nœud qu'il faut dénouer. Aux yeux d'Añu-Vòdò, elle est une réalité potentiellement existante mais bloquée et non manifestée qu'il faut tirer dehors et libérer. " Aujourd'hui, dit Añu-Vòdò, tu attraperas un éléphant avec tes mains." C'est l'annonce du dénouement d'une puissance nouvelle.

---

.../... (4) ñe ai ne na:  
- " Wabi zòk amos di. "

6.2.3.2. L'ensevelissement.

- (8) Alors, nous étions partis dans la forêt;  
Nous arrivâmes à un cours d'eau, à un petit cours d'eau  
comme le ruisseau qui passe près du village de Ilkon.  
Alors, nous creusâmes une fosse:  
Cette fosse avait la profondeur de ma taille.  
Puis, je suis descendu dans cette fosse.  
On avait apporté du feu.  
Après avoir cherché du bois sec, alors ils apprêtèrent le  
feu.  
La nuit était très obscure.  
J'étais dans la fosse.  
Ils la couvrirent avec de la terre.<sup>1</sup>

En fait, d'après des renseignements complémentaires, ils endiguèrent d'abord le cours d'eau, puis, ils creusèrent dans son lit la fosse dans laquelle Omgba Paul y était symboliquement enseveli. Le récit malgré sa brièveté, nous apporte une série d'éléments significatifs: la nuit, la forêt, le feu, le ruisseau, la fosse... Ces éléments forment le scénario symbolique de la mise en scène d'un voyage mystique du récipiendaire au Royaume des Morts, dans le cadre d'une mort et d'une nouvelle naissance symbolique.

- 
1. Texte ewondo: (8) Ndô bingakë a nfan etere woe;  
Bingakë kui a osoe, man osoe anë mbol ototoñ  
Nkoa anë bia.  
Eyòñ te bingafag ebe;  
Ebe akë a si etere ntye wòmo osë ozu mana kë.  
Eyòñ te ebe te makëya tóbò woe.  
Besò fò si ndoan.  
Beman dzèñ ndzaga, nuò bengakoman ndoan.  
Alu angakë dibi.  
Makë a si etere.  
Bafudi ma si etere woe.

La nuit. Chez les Betsi, les ténèbres nocturnes constituent le premier symbole du temps. Ainsi, on compte le temps par des nuits et non par des jours. Les hommes de l'âge primordial, les premiers ancêtres, sont appelés " les hommes de matin " <sup>1</sup> par opposition aux vivants qui sont " les hommes de la nuit " <sup>2</sup>. Cette opposition entre les hommes de la lumière de l'aube des temps et ceux des ténèbres d'aujourd'hui rappelle l'opposition entre la perfection des origines et le désordre survenu lors du premier inceste dont la noirceur des ténèbres devient le symbole. La nuit, dans l'imagination du peuple Betsi, symbolise le désordre, le chaos, le mal. Au cours de la nuit s'opère un renversement total des comportements et des règles de la société. C'est le moment de mbéï, de l'activité des sorciers. Le moment où tout ce qui est anti-social prend son vrai visage. " Ceux qui donnent le mal, dit l'ancienne formule des mingéngan, le donnent dans l'obscurité. Ceux qui l'enlèvent, l'enlèvent en pleine lumière du jour." Cette formule fait référence à toutes les forces qui provoquent le mal et la mort: aux beyon, les sorciers, et aux bekan, les revenants. Le tambour de l'Esani, rite funèbre destiné à commémorer la mort d'un chef, dit ainsi:

" Cet enfant a abandonné la nourriture,  
Que lui a-t-elle fait ?  
Esprit de mort, tu marcheras la nuit, c'est  
désormais ton devoir.  
Va aux sommets des escarpements...! " <sup>3</sup>

La nuit, symbole du mal, est le symbole de la mort. Ces symboles s'enchaînent. La nuit en tant que substance maléfique est une réalité impure, dangereuse, qui symbolise la mort car c'est à l'abri d'elle que le renversement des comportements sociaux s'opère.

La forêt. Comme la nuit, la forêt a presque toujours une valorisation négative. Elle signifie aussi le chaos où règne le mal et la mort. Dans les origines, l'ovu habitait dans la forêt jusqu'à ce qu'une femme l'amène au village des hommes. Ce fut l'origine de mbéï et du mal

---

1. Bod be kiri...

2. Bod ya molu ma...

3. TSALA (Th.), Mœurs... Op. cit. p. 111.

parmi les humains. Depuis ce temps-là, un mouvement d'aller et de retour du Mal a été créé entre la forêt et le village, entre le monde des sorciers et celui des profanes ou sorcellerie. La forêt est également la demeure préférée des autres forces maléfiques, les bakon et les minokuk. Dans la forêt, ces forces s'attaquent au groupe. C'est par les rites qu'il cherche les renvoyer dans leur demeure d'origine. Voyons quelques exemples:

- dans le rite Eva-Metie, celui qui doit bénir prend le sommet d'une tige de la plante Mian<sup>1</sup>, il la mord, la mâche et la crache vers la brousse en disant: " Voici le mal qui s'en va en brousse." Puis, il mord de nouveau, mâche la tige et crache vers la maison, en disant: " Voici le bien qui entre dans la maison et qui doit accompagner mon enfant dans ses affaires."<sup>2</sup>;

- dans le rite Itui kabat esye destiné à conjurer un grand malheur, le chef du clan amène un bouc devant l'assemblée clanique. Tous les présents viennent faire leur confession publique. Au même temps, ils annoncent le transfert de tous les maux et de leurs conséquences sur cet animal. Puis, le bouc est conduit au cœur d'une grande forêt pour y être abandonné<sup>3</sup>;

- dans l'ancien rite d'initiation So, le jour de la sortie des récipiendaires de la case d'initiation, l'Initiateur proclamait la fin de la période de réclusion avec ces paroles:

" Pas de trouble, pas de trouble.  
Le So est absolument placide.  
Le So est absolument placide.  
Le So est tout à fait paisible.  
Le So est tout à fait paisible.  
Je déclare que tous les péchés, ainsi que ceux de  
tes gens restent dans la brousse, ho...!  
- Parfaitement...!  
Tu rentres purifié au village, ho...!  
- Parfaitement...! " (4)

- 
1. Costus lucanusiensis Braun & K. Schum. de la famille des Zingibéracées.
  2. Cfr. TSALA (Th.), Mœurs... Op. cit. p. 102 ; cfr. aussi MALLART (R.) Un peuple africain... Op.cit. pp. 126-129.
  3. Cfr. TSALA (Th.), ibid. p. 100.
  4. Cfr. TSALA (Th.), ibid. p. 60-61.

Siège du mal, la forêt devient le symbole de l'état chaotique par opposition au village, dzal, espace organisé . Le mot ndibi signifiant " vierge, inculte... " et que l'on applique à un terrain sauvage, non cultivé, est un dérivé du verbe dib - former -, et de dibi - obscurité. Ainsi, la forêt vierge rejoint le symbole de la nuit car la forêt dont l'horizon se clôt lui-même est aussi obscurité.

Ces symboles jouent un rôle capital dans le rite de passage d'Omga Paul. La forêt et la nuit signifient en quelque sorte le retour du récipiendaire à l'état pré-cosmique, au chaos initial. Sa mort est un retour aux origines d'où il renaîtra à une nouvelle condition humaine.

La fosse. La forêt, la nuit, le ruisseau et la fosse, forment un ensemble symbolique difficilement dissociable. Ensemble qui se présente dans sa dimension symbolique avec une signification féminine ou, plus exactement, gynécologique. Pour éclairer cet aspect du récit d'Omga Paul, il nous paraît utile de comparer son rite de passage avec les autres du même genre que l'on trouve chez les Boti, particulièrement avec le So, même si des différences fondamentales ont entre les deux.

Sans entrer dans le détail, nous pouvons affirmer que le but du So<sup>1</sup> était de faire de l'adolescent un homme complet, un mfañ mod, un nña modo. Le mbil So était une cérémonie qui marquait la séparation des candidats de leurs villages et de leurs familles. Il était interdit de voir les candidats qui allaient au So et d'entendre ce qui s'y passait. Ce jour-là, c'était le commencement d'une retraite dans un campement, l'esam, préparé ad hoc dans la forêt. Cette enceinte sacrée où les néophytes subissaient de nombreuses épreuves, jouait au niveau symbolique une fonction gynécologique car c'était au soir

---

1. Pour la description de ce rite, cf. TGALA (Th.), Mœurs... Op. cit. pp. 30-61; ATANGANA (Ch.), " Akou So ( le rite So ) chez les Yaounde-Dene ", Anthropos, XXXVII-XL, 1942-1945, pp. 149-157 ; NEKES, La société secrète So, dactylographié, Musée de l'Homme, DT 504.5, 57 N 41 A ; Le rite So ( anonyme ), dactylographié, Musée de l'Homme, DT 504.5 , 5.57, R 59 A ; STOLL (A.) La tonéti- que des langues Bantou et semi-Bantou. Etudes Camerounaises, Memo- randum IV du Centre IFAH, Cameroun, pp. 152-161.

de cette enceinte qu'ils devaient subir une mort mystique pour  
renaître à une vie nouvelle, celle de l'homme-complet, capable  
d'engendrer et de participer aux fonctions des adultes. La forêt,  
la couleur blanche avec laquelle ils enduisaient leurs corps, les  
brimades, la séparation d'avec leur famille, etc..., étaient les  
symboles de la mort de la vie infantile, d'une régression à l'état  
embryonnaire ou pré-natal. Le sôn-si ( lit. tombeau sous terre )  
était un tunnel d'environ 15 mètres de long, un mètre de large et  
un mètre et demi de profondeur que les candidats devaient traverser.  
Son passage était un des moments les plus importants du rite. Il  
était une épreuve dangereuse dans laquelle on risquait sa vie. Ce  
tunnel était creusé dans le périmètre de l'esam, à gauche du ndzom,  
arbre phallique installé sur des piquets se terminant par une four-  
che dans l'enceinte de l'esam. D'après Stoll <sup>1</sup>, ce passage souterrain  
n'est autre chose que le corps même de l'antilope So dont les propor-  
tions correspondaient entièrement au grand arbre ndzom, membre du So.  
Sur les parois du tunnel il y avait des grappes de pois et des  
paquets de fourmis piquantes. D'après Tsala, si un récipiendaire, au  
lieu de continuer son chemin dans le tunnel, trouvait plus facile de  
sortir par un trou du milieu couvert par une grande feuille, on lui  
fendait le tête d'un coup de hache <sup>2</sup>. Dans ce cas, on n'expliquait  
rien à la famille du malheureux candidat, on se bornait à lui dire:  
" Ton fils est resté antilope dans la case d'initiation. " L'esam a  
une signification polyvalente. Le passage du tunnel est un enseve-  
lissement symbolique par le retour au cœur de la Terre-mère, source  
de fécondité où s'opère la nouvelle naissance du candidat. Ce tombeau  
a donc une signification gynécologique. Il se présente aussi comme le  
ventre de l'antilope So où les récipiendaires peuvent être engloutis.  
C'est dans ses entrailles qu'ils trouvent la douleur, l'obscurité,  
parfois la mort. Cet engloutissement par le So est évoqué dans les  
chants des néophytes pendant le passage du tunnel:

---

1. STOLL (A.), Op. cit. p. 100.

2. TSAÏA (Th.), Mœurs... Op. cit. p. 50.

" Tu écarquilles les yeux pour reconnaître qui ?  
Il n'y a jamais de père, ici.  
Il n'y a jamais de frère, ici.  
Il n'y a jamais de neveu, ici.  
Le candidat qui meurt au " python " (1), est enterré  
au " python ".  
Si ta mère vient ? ne demander:  
Où est allé mon fils ?  
Je lui réponds: Mère, laissez donc moi ça.  
Un python l'a englouti,  
Alors que c'est moi qui l'ai tué.  
Elle prépare un repas et je m'en régale " (2)

Le thème de l'engloutissement par le python ou l'antilope So, doit être mis en rapport avec le cycle des fables sur l'Emomodo, sorte d'ogre qui avale les enfants. Quand l'enfant, généralement une fillette, arrive dans son ventre elle y découvre un grand village habité par des hommes et des femmes. Après avoir restée longtemps dans son intérieur, la fillette prend un couteau et un peu de piment et éventre le monstre. Tous ceux qui étaient dedans renaissent alors à une nouvelle vie. Comme le souligne Eno Belinga<sup>3</sup> " les adolescents et les adolescentes enterraient dans le ventre de l'Emomodo leur enfance pour renaître avec des organes génitaux adultes. " Le thème initiatique de l'engloutissement est donc au premier plan dans ce genre de fables en apparence banales.

Dans le récit sur le rite de passage d'Ongba Paul, le scénario est au moins dans ses éléments essentiels presque le même. La fosse creusée dans le lit du ruisseau remplace le tunnel sôn-si, cependant dans le rite d'Ongba Paul il ne s'agit pas de faire une traversée, mais de subir un ensevelissement symbolique. D'après des renseignements complémentaires, la fosse était couverte de plaques d'écorce et de terre<sup>4</sup>. Un détail important est le fait que quand Ongba Paul entra dans la fosse, il le fit de façon à ce que la tête

---

1. Le rite So était appelé aussi Myom - python.

2. TSALA (Th.), Hocurs..., Op.cit. p. 56.

3. ENO BELINGA, " Introduction à l'étude des chantefables du Cameroun ", Abbia, n° 17-18, p. 14.

4. Au moins dans certains moments du rite.

touchât le fond du tombeau tandis que les pieds étaient en l'air. Ainsi, par son ensevelissement, par le renversement de sa position habituelle, par sa mort mystique, Omgba Paul entreprend un voyage symbolique au Royaume des Morts ( Mvok Bekon ). C'est par ce voyage dans l'au-delà que toute la connaissance acquise pendant l'initiation - tout ce qu'on peut entendre par le nom de Bian - deviendra opérant et effectif. Au cours des séances collectives de guérison, Omgba Paul chante ceci:

" Fils d'une Fille des Revenants,  
Fils d'une Fille du fleuve Nhôn (1)  
Il joue du tambour (2)  
Sa tête était couchée chez les Revenants  
Tandis que ses pieds étaient couchés sur la terre " (3)

Ces derniers vv. rappellent sans doute sa position pendant son ensevelissement. Il faut souligner que cette strophe qu'il psalmodie en l'introduisant dans la structure de tout autre chant, est une devise personnelle ( ndan ) proclamant l'origine de ses pouvoirs.

Selon Eno Belinga<sup>4</sup>, la tortue, incarne le principe femelle, tandis que le grand Céphalophe So symbolise le principe mâle dans le rite d'initiation qui porte ce même nom - So. Cet auteur fait un rapprochement entre les termes abon - trou souterrain tapissé de feuilles et de racines, demeure de kulu dans les fables - et celui d'abon qui signifie le sexe de la femme. " L'Ebon, dit Eno Belinga, est contenant et contenu alors que l'abon est le contenant et kulu ( la tortue ) le contenu. " <sup>5</sup> Pour lui, la notion de trou ou creux géniteur n'est pas sans rapport avec les classificateurs nominaux ébu ou ébi, de ébé - trou, fosse, creux -, et de yé, de ye - vallée, ravin -, des clans pahouins Yékaba, Yóngono, Yóabama... Il faudra

---

1. Le Nhôn comme le Yom ( Banaga ) est le Fleuve des Morts.

2. C'est lui-même, Omgba Paul, qui joue du tambour.

3. Texte ewando: Man ngèn Bekon  
Man ngèn Nhôn  
Nlo edzogo a Bekon,  
Mekol medzogo eno.

4. ENO BELINGA, Op. cit. p. 5.

5. Ibid.

donc voir une signification féminine dans la fosse où Omgba Paul était enseveli. Il est certain que dans la polyvalence symbolique soit du tunnel sòh-si du rite So, soit de la fosse du rite de passage d'Omgba Paul, on découvre une signification gynécologique, mais cependant apparaissent certaines différences qui portent sur le sens de la nouvelle naissance qui s'opère dans l'un ou dans l'autre tombeau. Le récipiendaire du So, dans son passage au sòh-si mime la mort de sa vie infantile pour renaitre à une vie adulte. Pour lui, cette mort symbolique signifie l'intégration dans la vie du groupe en tant que personne parfaite. Sa renaissance a donc une signification sociale. Elle s'inscrit dans le monde des règles et de la coutume. Dans le rite d'Omgba Paul, les choses se passent autrement. Sa mort mystique le conduit à prendre contact avec le monde numineux du Royaume des Morts. Désormais, " ses pieds resteront couchés sur la terre tandis que sa tête restera couchée chez les Bakon ", c'est-à-dire que sa nouvelle vie sera aussi ambivalente que tout en restant dans le groupe et pour le groupe ( image des pieds sur terre ) il restera aussi hors du groupe ( image de la tête chez les Bakon pénétrant leurs secrets ). Si nous rappelons l'initiation au monde de la sorcellerie ( biyu Tl ) , nous pouvons présenter les variantes de ces différentes initiations par les schémas suivants:

initiation  
rite so



l'initié s'intègre  
dans le groupe.

initiation  
ngũngũ



l'initié est dans  
et hors le groupe.

initiation  
sorciers



l'initié est  
contre le groupe.

Le ruisseau. Le dernier élément de cette première partie du récit d'Ongba Paul est un petit ruisseau qui comme nous le verrons dans le développement du rite, joue une fonction symbolique particulière. Dans la première phase, on construit sur le ruisseau un barrage qui le fait déborder. Derrière ce barrage on creuse la fosse. Dans la dernière phase du rite, on détruit le barrage. Pendant que l'eau coule à torrent, Ongba Paul doit sortir du tombeau sans être englouti par les eaux. Cette émigration du fond de la rivière marque la fin de son initiation. C'est la consécration définitive en tant que ngũngũ. C'est le retour victorieux du Royaume des Morts. Dans le cadre de ce rite, les eaux, élément régénérateur par excellence, confèrent, certes, une nouvelle naissance, mais elles ont surtout une signification cosmogonique. Le mouvement "immersion-émersion" equivaut à celui de "mort-vie". Par l'immersion, les eaux abolissent l'existence antérieure à l'initiation. Par l'émersion, le candidat renaît à une nouvelle existence. Mais ce double mouvement ne paraît pas avoir une signification purificatrice comme c'est le cas dans d'autres rites comme le So, le Ndongo...<sup>1</sup> Dans le récit d'Ongba Paul aucune déclaration de fautes n'est mentionnée, aucun sacrifice. Ce fait correspond parfaitement à la nature de ce rite. Toute purification se traduit par la réintégration de l'individu dans la société: " Je déclare que tous leurs péchés sont restés dans la brousse, ils rentrent purifiés au village... " <sup>2</sup>, annonce l'Initiateur du So à la fin de la célébration de ce rite. Le retour matériel au village signifie cette réintégration de l'individu dans le groupe. Mais le but de l'initiation aux fonctions de ngũngũ n'est pas le même. Le sens de l'existence nouvelle qu'elle opère transgresse les limites du monde de la culture. Elle place l'individu plutôt hors du groupe qu'à l'intérieur de celui-ci. Si le sens de l'initiation d'Ongba Paul est bien celui-ci, quelle est la signification des eaux qui coulent à torrent sur son corps ?

---

1. Voir par exemple, TSALA (Th.), Mœurs... Op. cit. pp. 96-99; 99-100; 100-102...

2. Ibid. p. 60-61.

Selon la cosmogonie du peuple Oeti, la terre est entourée d'eau. Un grand fleuve ( ou plus exactement: une grande étendue d'eau ) sépare le monde des vivants <sup>1</sup> du monde des Morts <sup>2</sup>. Sur ce fleuve on imagine un pont appelé andam qu'on doit franchir après la mort pour entrer au Royaume des Morts. La littérature orale fait état d'un grand fleuve appelé Yòm. Dans plusieurs contes, le héros trouve la mort dans les eaux de ce fleuve, puis, de l'autre côté, il découvre le pays des Bekon et rejoint ceux qui sont morts. Ainsi, les trois frères orphelins qui, l'un après l'autre, vont chercher les fruits de l'arbre à pain <sup>3</sup> dans un champ laissé par leur mère, trouvent la mort de la même manière: au retour, lorsqu'ils franchissent le Yòm, les fruits glissent de leurs mains dans l'eau. Ils plongent dans le fleuve pour tenter de les rattraper, mais en vain: les eaux du Yòm emportent les fruits et engloutissent les enfants. C'est ainsi qu'ils rejoignent leur mère. Un conteur, après avoir raconté un conte sur ce même thème, donne à son auditoire l'éclaircissement suivant: " Autrefois, un homme ne mettait pas fin à sa vie avec une lance ou bien avec une machette. Il ne se pendait pas. Il ne se tuait pas avec un fusil. Si un homme décidait de mettre fin à sa vie, il allait mourir dans un grand fleuve que l'on appelait Yòm... " <sup>4</sup>, probablement pour rencontrer plus rapidement ses ancêtres.

Dans le rite Molan d'initiation au culte des ancêtres, on reproduisait à l'échelle rituelle cet élément cosmogonique du fleuve et du pont appelé andam. C'est avec même nom qu'on désignait le passage probatoire du rite. "L'Initiateur, écrit l'abbé Tsala, se place dans la cour, appelle par son nom un postulant qui sort tout

- 
1. Emo minlan: lit. " le-pays-des-causeries " .
  2. Emo Bekon: lit. " le-pays-des-trépassés " .
  3. Abòk. Ses fruits: mabòk ; Syn. Mabò na ngòno ( lit. " seins-de-jeune-fille " ) : Artocarpus incisa de la famille des Moracées.
  4. Texte ewondo: Mam na okoba nala na mod tũ wu akòh, mod tũ wu fa, mod tũ timbi a okog, tũgũ wou mod ai ngal. Ngũ mou emen awa na awuya, akũ fũ akũ fũ awu a mod osoo nnen baloo ya na Yòm...

tremblant. Son parrain se met à côté de lui et l'invite à le suivre vers le périmètre. Pendant qu'ils s'y rendent, l'Initiateur chante à pleine voix:

" O hommes d'outre-tombe,  
Reconnaissez bien ma voix,  
M.N. fils de...et de..., fille de...,  
Neveu de... et de..., le voilà qui vient.  
Montrez-lui bien le chemin; protégez-le-moi,  
Traitez-le-moi le mieux possible...! " (1)

Le Yòm des fables comme l'ondam du Melan ont une signification à la fois cosmogonique et eschatologique. La destruction du barrage, l'écoulement des eaux, l'émersion d'Omgbà Paul, semblent avoir la même signification. Le ruisseau où a lieu son passage est la reproduction rituelle du fleuve cosmogonique. Ceci est rappelé encore dans une autre devise personnelle qu'Omgbà Paul chante souvent lors des traitements :

" Fils d'une fille de Mesa  
Fils d'une fille des Revenants  
Fils d'une fille du fleuve Nĩdĩ  
Fils d'une fille de la Limite de deux Pays.  
Il a un pouvoir qui lui vient des Revenants.  
Ses pieds sont couchés sur la terre,  
Sa tête est couchée chez les Revenants. " (2)

. . . . .

Jusqu'ici nous avons tenté d'analyser les différents éléments qui formaient le scénario du rite de passage d'Omgbà Paul à la fin de son initiation. Dans les pages suivantes, nous continuerons l'analyse de son récit.

---

1. TSALA (Th.), Recours... Op. cit. p. 73.

2. Texte owondo: Man ngòn Mesa  
Man ngòn Bakan  
Man ngòn Nĩdĩ  
Man ngòn nĩia meyòń  
Ambèlè ngan anũ dzom a Bakan  
Mebè medzogo omo  
Nle odzogo a Bakan.

6.2.3.3. Une double proposition:

Après avoir descendu dans la fosse, un dialogue s'engagea entre Añu-Vòdo et Omgba Paul:

- (6) -- " O Omgba...!  
Donne-moi deux piments de ton héritage... "  
- " Comme je n'ai pas de piment, je te donnerai du sel..."  
- " Est-ce que tu peux me donner un sac de sel... ? "  
- " Est-ce que quand on prépare la nourriture, on a besoin d'un sac de sel ? N'est-ce pas qu'on le dépense petit à petit...? "

Après, il me parla ainsi:

- " O Omgba...! tu vois que ce Biañ il est sur le point de toucher à sa fin.

Il n'y a rien d'autre à faire.

Reste là où tu es ( dans la fosse ).

J'affirme que je ne t'ai pas caché une seule parole: il n'y a rien qui reste encore à t'apprendre.

Aujourd'hui, tu parviens à la fin: tu deviendras Chasseur-de-sorciers.

L'art de Chasseur-de-sorciers a des exigences si tu veux avoir des Esprits Protecteurs ( minkuk ) qui, par exemple, lorsqu'on te dit que quelqu'un a volé de l'argent, ils viennent te dire qui est le voleur.

Donc si tu veux avoir ces Esprits Protecteurs, il faut que tu donnes deux personnes:

La première femme ( cette femme-ci (1) il fallait que je la donne );

Et ton frère ( lui et moi nous sommes fils de la même mère; il est chez lui, dans son village ). "

Il fallait que je donne deux personnes: que je les tue...!

- " Voici ce que tu dois donner en ce qui concerne l'art de Chasseur-de-sorciers.

---

1. Il montre sa femme présente lors de notre entretien.

En ce qui concerne l'autre Biañ ( celui que je suis  
aujourd'hui ):

Tu as fini déjà d'apprendre toutes les plantes, tous les  
arbres et toutes les autres choses concernant le  
Biañ que tu fais (1).

Pour ce Biañ tu payeras 50.000 francs CFA. " (2)

Añu-Vòdò offre une double voie à Omgba Paul: le Biañ pour  
devenir Chasseur-de-sorciers ou le Biañ qui renforcerait ses pouvoirs  
de ngòngan. Pour le premier, Añu-Vòdò lui demande " deux piments " :  
sa première femme et son frère qu'il doit tuer par des procédés rele-  
vant du domaine de la sorcellerie afin que ces personnes se transfor-  
ment en les Esprits Protecteurs ( nkuk N5 )<sup>3</sup> d'Omgba Paul. Celui-ci  
nous dit qu'il avait refusé la première de ces propositions car les  
" deux piments " exigés en échange étaient des fruits très précieux  
de sa famille. Leur mort, dit-il, serait sa propre mort. A cette ima-  
ge du piment, Omgba Paul répond par une autre, celle du sel. Dans la  
société Beti, le piment est certainement beaucoup plus précieux que  
le sel, au moins, dans le domaine des pratiques médico-magiques.

1. C'est-à-dire celui de ngòngan.

2. Texte swondo: (6) - " O Omgba...i "

Va ma bendonda bebù ya bilik... "

- " Eyòñ ondonda asikik, mavù wa vù nkuk... "

- " Ye onò dzam vù ma nkuda mbòk...? "

(...)

Ndò abò na eyòñ akòbòya me na:

- " A Omgba oyea na Biañ engazuya mana.

Dzam mfù asikik fù.

Ndò eyòñ onò a dzili, otoa vala.

Madzo na mabada kik fù sòli akòbò onò  
ongòñò oyogo.

Wakui amos vi: wazu bigi mviigi.

Mviigi yasili vala a wayi minkuk na besò wò  
kad na mod adzib many, nkuk woa ngò  
wayi wa kara kad...

Wavù hala bod bebù.

E bod bebù ya wavù okomba mininga dzoo ( e  
mininga wòm fù mavù )

E madzàn bi ai ñe binù nñia mbòk anù a dzal  
dio, mavù, bod bebù, bewu ha.

Eyòñ to mfak ya a Mviigi vili oye wavù nala.

Mfak ya a Biañ obò ya manù na:

Omana ya yogo bilòk bisò ai bile bisò ai mam  
mesè ai dze esè ya a Biañ na wabò wayen many  
buckuda betan.

Ongba Paul refuse de devenir Chasseur-de-sorciers. En fait il n'est pas considéré comme tel par les Ivuzòk. Le dialogue se poursuit:

- (7) Il me dit:  
- " Qu'est-ce que tu dis...?  
Je lui répondis:  
- " Comme je dis que je ne veux pas donner ma première femme,  
ainsi je ne veux non plus donner mon frère.  
Je dis que je refuse ceci...! "  
Comme je voulais accepter la deuxième proposition je lui dis:  
- " Je refuse devenir Chasseur-de-sorciers...!  
Je prends la place de Docteur afin de soigner les gens. "  
Cette place je la garde jusqu'aujourd'hui.  
Alors, je lui paye l'argent qu'il m'avait fixé... (1)

D'après lui-même, il lui donna d'abord 45.000 francs CFA., un costume et une montre. La somme restante de 5.000 francs fut payée quelque temps après. D'après d'autres informations de quelques personnes de la région, Ongba Paul apporta pour le jour du rite une quantité considérable de chanvre indien ( Banga ). Il est possible que cette plante hallucinogène ait été utilisée dans le rite, mais sur ce point nous ne pouvons rien assurer.

Puis, le récit continue ainsi:

- 
1. Texte ewondo: (7) ñe ai me na:  
- " Wadzo ya ? "  
Me na:  
- " Anò madzo na mayi kik vò mininga wòm,  
mayi kik vò madzàñ.  
Me na metab hala ? "  
Me na mbol ya mavù yi nòñ byon hibè na, makad na:  
- " Metab livigi, mandòñ vò etoa Dokta na masyo  
bod.  
Etoa te ndzò metabèlè dzi.  
Iddò mangayan ai ñe mony wou ya angadzo ai ma  
on anyam ai ñe tò boakudi betan.

(6) Alors, il me crie<sup>1</sup> ainsi:

- " O Ongha Paul...!

Ceux qui donnent le mal, le donnent pendant la nuit,

Ceux qui l'enlèvent, l'enlèvent pendant le jour.

Je ne t'ai pas volé,

Je ne t'ai pas alléché.

Ongha Paul n'a pas volé ce Biañ-ci.

Il l'a vu chez moi, Joseph Añu-Vèdè,

Moi, je lui donne ce Biañ

Voici ma bénédiction pour que tu fasses parfaitement  
ce Biañ (2)."

Cette formule, célèbre parmi les guérisseurs bati, a pour but de montrer l'origine légitime du Biañ que possède l'Initiateur et qu'il est en train de transmettre à Ongha Paul. Celui-ci, à son tour, répétera la même formule soit au moment de la cueillette des végétaux, soit au moment de la préparation des mobiañ, soit enfin au moment de l'administration des médicaments ou des célébrations thérapeutiques rituelles. Cette proclamation de l'authenticité ou légitimité est due au fait que selon la pensée bati, les sorciers peuvent enlever de force les mobiañ des ngòngan par des moyens relevant du monde de ngbùl. Un vol de ce genre provoque une perte d'efficacité du Biañ dans les mains de celui qui le possède qui, en dernier ressort, est dépouillé de son pouvoir de soigner, tandis que le sorcier-voleur acquiert par ce fait une puissance nouvelle, plus redoutable. Ainsi, par cette formule, le ngòngan proclame qu'il est en possession légitime de son Biañ et qu'en conséquence il peut assurer d'abord sa transmission.

1. Yedag: hêler, crier, publier.

2. Texte owondo: (6) Ndè hm ayedan me ne:

- " A Ongha Paul...!

Sevè bavè ai ale.

Seva bava ai eans

Madi madi.

Mawòn mawòn

Mba Paul andzi ki dzib e biañ ñi

Angayan ai ma, Joseph Añu-Vèdè

Ma mavè ñe dzee te

Ndè ntatomawon voo ya wakù fò wabè biañ te. "

e.2.3.4. La sauce brûlante.

Conditions pour soigner la lèpre et l'épilepsie.

Sur le feu que l'on avait apprêté tout près de la fosse, Añu-Wòdò prépara avec quelques plantes une sauce très amère et très brûlante qu'il fit avaler à Omgba Paul. Voici la suite du récit:

- (9) - " Ouvre la bouche...! "
- J'ouvris ma bouche.
- Il puisa neuf fois avec une cuillère dans la marmite.
- Lorsqu'il apprêta le feu, la marmite barbouilla <sup>1</sup>...
- Elle barbouilla une fois...
- Elle barbouilla deux fois...
- Elle barbouilla neuf fois...
- Il puisa la cuillère dans la marmite
- Il me fit avaler une cuillerée d'un trait... wog... <sup>2</sup>
- Je sentis une grande chaleur dans mon ventre.
- Pendant que j'étais dans la fosse, il parlait beaucoup, il invoquait ainsi le Bian:
- " Que jamais Omgba oublie ce qu'il a appris...  
Qu'il sache guérir toutes les maladies... "
- Puis, il me dit:
- " Voici ta place de Docteur...!
- En ce qui concerne l'épilepsie, si tu veux soigner cette maladie, il faut qu'une personne de ta famille meurt d'épilepsie. Après sa mort, tu guériras tous les épileptiques. "
- Je dis ainsi:
- " Je refuse...! "
- Il resta en silence, puis il me dit:
- " Tu refuses, hein ? "
- Je lui dis:

---

1. Kòbò: parler, émettre un son.

2. Onomatopée pour marquer que l'on a tout versé d'un coup.

- " Tout ce que je juge tordu ou mauvais, je le refuse.

Celui qui tue un homme il devient très puissant.

Il me dit:

- " Pour la lèpre, si tu veux la guérir il faut qu'une  
personne de ta famille meure de lèpre... "

Je lui dis:

- " Je refuse aussi...! "

Je refuse de soigner ces deux maladies...! "

Ainsi, j'avais refusé de soigner ces deux maladies car elles sont mystérieuses: pour les soigner il fallait d'abord que des gens de ma famille meurent-elles de la même maladie. Puis, ma famille est petite. En plus, j'avais peur, j'avais peur pour ma propre vie: comment me présenter devant Dieu ? Car si des hommes de ma famille mourraient ainsi, ils viendraient pleurer dans des rêves pour m'accuser de les avoir tués.

Puis, il me cria ainsi:

- " Ceux qui donnent le mal, le donnent pendant la nuit.

Ceux qui l'enlèvent, l'enlèvent pendant le jour.

Omgha Paul n'a pas volé mon Bian

Il a vaincu <sup>1</sup> les autres candidats <sup>2</sup> qu'il avait trouvés  
chez moi:

Il a surpassé Mbama, Awono, Marc...

Tous ces hommes s'affaiblirent dès qu'Omgha Paul les  
avait rencontrés ici.

Omgha Paul, lui, reçoit ce Bian avec un bon cœur.

Il était venu chercher un Bian et aujourd'hui, il arrive  
à la fin de son Bian. "

Après, il dit:

- " Marmite: parle...! "

La marmite barbouilla neuf fois.

Il plongea la cuillère dans la marmite

Il me fit avaler une cuillerée d'un trait.

---

1. Tégé: affaiblir, vaincre...

2. Bedokta: les autres bôngô bian ou candidats.

Je but.

Il me dit:

- " Lorsque tu ailles avec cette chose-ci ( le Biañ ),  
ne fasses pas de méchanceté:

Même si un homme a tué ton père,

Même si un homme a tué ta mère.

Même si tu vois les gens, si quelqu'un vient te dire  
qu'il a tué ta mère, si alors tu dis publiquement  
que tu ne veux pas le soigner, le Biañ disparaît  
de tes mains. "

Il me dit:

- " Ouvre la bouche !

La marmite bouillait...

J'ouvris ma bouche.

Il versa ( de la sauce )

La cuillerée pénétra dans mon corps

Pendant qu'il invoquait toutes ces choses, il me façonait.<sup>1</sup>  
Il le fit neuf fois.

J'avais fini de manger ainsi ( le Biañ ), tout le reste dans  
mon ventre. (2)

---

1. Akom na mam nala. Pour le verbe kom, cfr. supra: 3.2.1.

2. Texte ewondo: (9) 14Y: 3 añu...!

Mayaè fò añu

Bebiède fò mviè yantòk byon ebul a mviè etele.

Ñe na bakoman ndoan a li mviè yakòbò, obada

kòbo, obada kòbò, obadakòbò byon ebul

Bebiède,

Besac ma...woo...!

Makò wok ndugudu vù a abua etere.

Medugan tòbò, angakòbò, angakòbò, ayedegan ai

Biañ na:

-- " Omgba ovoan tégù ñe bò a nlo,

Akòn asè ayen sye... "

Ñe ai me na:

- " Etoa Dokta etele dzili...!

Akòn asè wayi sye mbol okòn onè Kanda ñe na

wayi sye, eyòñ wayi sye okòn Kanda,

eyòñ te mod ya nda bod dzoe awu hm

kanda. Ñe na awu eyòñ te kanda wazu

syè bod balode. "

Me na:

- " Mateb ! "

Par neuf fois, Omgba Paul dut avaler une cuillerée de la sauce préparée au bord du ruisseau. Par neuf fois, Añu-Vòdo invoqua le Biañ. L'importance du nombre neuf apparaît clairement dans ce rite. Ce chiffre est d'ailleurs bien connu des guérisseurs evuzòk bien que

---

.../... (9) Atòbbò ovo, ñe na:

- " Oteb man a dze ? "

Me na:

- " E man mayen menè minkòd menè abe mmo mateb.

Nwoan mod vili wokè wokè osu.

Ñe na:

- " Okòn onè Zam, wayi sye bod Zam belode. Ñe na  
eyòñ wayi na wasye Zam, oledu, mod ya nda  
bod dzoe ayiwu Zam. "

Me na:

- " Mateb! " Mateb akòn te abè... ! "

Ndò mengateb akòn abe: zam ai kanda amu bengabè eyogan  
amu ye na ngè masye bod etere bod betari fè awu a  
nàa bod dzama. Ndò ma tógè ai bod abui, ndò mengam-  
bara, mengambara fè eñiñ dzam: ma men na myi kè kad  
Zamba ya ? Amu eyòñ bod bawuya nala, bengrayon a nlo  
wòmo na ma mengawoo bò.

Ndò angayedan me na:

- " Bèvé bavè ai alu.

Bava bava ai amos

Paul Omgba andzi ki dzib e Biañ dzama fi.

Angatògè Bedokta ya akòb mavè hèlù,

Aman Mbama ban Awono ban Marc...

Bod boto bosè behòya otòk, Omgba avè zu bò kòb.

Ndò Omgba: te anòñ e Biañ fi ai mbòmbò nnem.

Ñe asò ndò Biañ, ndò akui Biañ dzia. "

Ñe na:

- " Mvie: kòhògo ! "

Mvie engakòbbò byon ebui.

Bèviède

Bewoo ma

M ñu.

Ñe na:

- " Ndò eyòñ wakè dzi tē wabò mutom;

To mod angawoo osoa

To mod angawoo nñda

Eyòñ wakè sye bod, mod asò wò kad na: angawoo nñda

ngè okòbbò a añu na wavè kik ñe sye amu angawoo  
nñda, Biañ emana wa a asò. "

Ñe na:

- " Yago añu...! "

Mvie otòk...

.../...

sa valeur symbolique soit moins présente aujourd'hui dans leurs esprits. Ce chiffre est le symbole de la perfection ou de la plénitude d'une chose, le chiffre capable de donner la fécondité, de faire multiplier les richesses, de rendre efficaces les mbian... P. Alexandre dit que neuf est le chiffre de So<sup>1</sup>. Certes, dans ce rite on trouve plusieurs références à ce chiffre<sup>2</sup>. Mais ceci n'est pas particulier au So. L'exploration de son origine symbolique et de son sens profond reste encore à faire. Il est probable qu'un rapport existe entre le nom de ce chiffre - obul - et le verbe bulu qui signifie " multiplier, rendre plus nombreux... " Un guérisseur evuzòk nous donna l'information suivante: " Lorsque tu prépares un bian, soit pour obtenir la fécondité, soit pour attraper le gibier, si tu y mets quatre graines de piment ( ndoñ ) elles t'apporteront quatre enfants dans le premier cas ou quatre pièces de gibier dans le deuxième. Si tu y mets neuf graines, elles t'apporteront deux fois neuf, soit pour les enfants, soit pour le gibier. De même en ce qui concerne le bian-akuma ( des richesses ): avec quatre graines tu auras quatre femmes; avec neuf, tu auras deux fois ce nombre, c'est-à-dire dix-huit. Par contre, si tu y mets dix graines, le bian sera inefficace... " . La répétition donc jusqu'à neuf fois d'un geste rituel est garantie de l'efficacité du rite.

La sauce avalée par Omgba Paul était très chaude. Dans le rituel beti on trouve des précédents sur cette particularité . Ainsi par exemple dans l'ancien rite Ngi. " L'awolod, écrit l'abbé Tsala, était

---

.../... (9) Mayà aña.

Basoe.

Tòk yangukè ma nala a nkuk.

Ayedogan ma mam nala, akom ma mam nala, byon obul.

Mamana di nala, entoa ma abum.

1. ALEXANDRE (P.)-BINET(J.), Op. cit. p. 116. Selon les mêmes auteurs, le chiffre quatre ( nyin ), paraît lié à un radical YI à connotations féminines.

2. Cfr. TSALA (Th.), Mocurs... Op.cit. pp. 90, 91, 92, 93 ...

une soupe brûlante dont on devait avaler les cuillerées d'un trait. Elle servait à la fois d'ordalie et d'antidote. Ceux qui se brûlaient la bouche étaient censés avoir une conscience souillée. Aussi fallait-il se confesser avant d'en prendre. Il immunisait aussi contre les empoisonnements éventuels. On préparait l'awoled avec des poissons frais non éventrés, des arachides, de la poudre d'ossements humains et des herbes variées. Pendant que cette soupe bouillait encore sur le feu, on venait en puiser à pleines cuillerées pour le verser dans la bouche ouverte de candidat qui l'avalait d'un trait et sans brûlure s'il était innocent. " <sup>1</sup> Les ordalies par le feu étaient très connues dans le monde pahouin. Ainsi, Trilles rapporte l'épreuve par l'eau bouillante ( mondim moné ayon ) et l'ordalie du fer rouge. Dans tous les cas, le schéma est le même: l'innocence du coupable présumé est montrée lorsqu'il échappe aux brûlures. <sup>2</sup> Dans le rite de passage d'Omgbu Paul, la sauce brûlante n'apparaît pas comme une ordalie. Elle sert à communiquer un pouvoir magique. Comme le dit Eliade <sup>3</sup> " nous sommes en présence d'une très ancienne expérience mystique, car nombre de primitifs se représentent le pouvoir magico-religieux comme " brûlant " et l'expriment par des termes qui signifient " chaleur " et " brûler : ". " Ce mets rituel à caractère chaud est en rapport avec d'autres pratiques comme par exemple la consommation de plantes piquantes, l'emploi de l'eau pimentée dans certaines instillations oculaires, et, enfin, la maîtrise du feu.

Parmi les plantes piquantes, le piment ondondo <sup>4</sup>, le petit piment de terre ondondo-si <sup>5</sup>, et le poivre de Guinée ndon <sup>6</sup>, sont spécialement employés, soit dans la composition de mets thérapeutiques, soit dans la composition d'autres mebian. Souvent on se borne à mâcher le piment et à le cracher sur la personne à qui on veut

---

1. TSALA (Th.), Mœurs... Op. cit. p. 61.

2. TRILLES (H.), Op. cit. pp. 560-561.

3. ELIADE (E.),

4. Capiscum annuum de la famille des Solanacées.

5. Spilanthus acmella (Linn.) Murr. de la famille des Composées.

6. Aframomum melegueta (Roscoe) K. Schum. de la famille des Zingibéracées.

conférer un certain pouvoir. Il en est ainsi par exemple pour la communication de l'ovu<sup>1</sup>, pour la transmission d'une plante<sup>2</sup>, pour certains rites de bénédiction...etc. Les impuissants mâchent aussi du piment pour renforcer le pénis.

La manducation du piment ainsi que les instillations oculaires d'eau pimentée semblent avoir le pouvoir de mettre en contact avec le monde des Bakon ou des ancêtres. Voici ce que Tsala écrit au sujet de l'ancien rite Melan pour l'initiation au culte des ancêtres: " Les récipiendaires s'assoient sur un tronc de parasolier posé sur la cour. On leur apporte des râclures d'un arbuste appelé Engala<sup>2</sup>. Ils les mâchent avec des baies de piments en regardant fixement le soleil. Quand l'un d'eux tombe évanoui ( tous doivent tomber ), on les porte dans la case. Là, on le ranime en lui lavant le visage avec de l'eau citronnée et pimentée, agrémentée de jus d'une plante grimpante dite Gholosi<sup>3</sup>. On peut aussi lui donner du jus d'Ewon<sup>4</sup>, sorte de convolvulus, en injection nasale."<sup>5</sup> Il faut souligner que l'arbuste Engala n'est autre que l'Alon des Fang d'où sûrement le nom de ce rite alon / melan. Les propriétés stupéfiantes de son écorce sont fort connues. L'absorption de cette plante hallucinogène accompagnée des baies de piments, préparerait les candidats à prendre contact avec le monde des ancêtres.

Dans une variante ovuzòk du thème de l'impossible restitution, lorsque la marâtre punit la petite orpheline et la jette à la voirie, elle lui frotte les yeux avec du piment. Par la suite, la petite entreprend un voyage au royaume des Morts où elle rencontre sa mère. Après un long séjour auprès d'elle, la fillette rentre au monde des vivants. En rentrant, sa mère lui donne toute sorte de richesses, et, surtout, plusieurs calabasses ( l'objet cassé par la petite et réclamé par sa marâtre ). Elle lui donne aussi du piment en lui disant

---

1. Cfr. supra: 3.2.

2. Alchornea floribunda Müll. Arg. de la famille des Euphorbiacées.

3. Non identifiée.

4. Plante grimpante à feuilles cordiformes.

5. TSALA (Th.), Mœurs... Op. cit. p. 70.

ces paroles: " Voici le piment avec lequel la femme de ton père te frotta les yeux. Tu l'emportes avec toi. Lorsque tu arriveras au village, tu le planteras dans ton champ. Lorsque'elle verra qu'il pousse, elle en prendra pour préparer sa nourriture. Après avoir mangé, elle mourra et elle viendra se rencontrer ici, chez les Bekon, de la même façon qu'elle t'avait dit " va me chercher une nouvelle calabasse chez les Bekon, là où ta pourriture de mère est partie." " Dans cette fable, le piment joue un rôle de médiation entre le monde des vivants et le monde des Bekon.

Une autre pratique, la maîtrise du feu, nous amène également à comprendre la valeur symbolique des éléments " chauds ". Comme dans les ordales, celui qui maîtrise le feu montre son innocence, ainsi les mingôngô montrent la puissance de leurs pouvoirs en manipulant le feu sans se brûler <sup>1</sup>.

Tous ces faits nous autorisent à croire que d'après la pensée bété, la " chaleur " de certains éléments sert à communiquer ou à renforcer certains pouvoirs magiques.

A la fin de son récit, Omrba Paul nous dit " qu'il a mangé le Bian " et que ce Bian " reste dans son ventre ". L'expression owondo:

Ye	ongadi	bian ?
Est-ce-que	tu-as-mangé	bian ?

dans le sens: " As-tu un pouvoir magique ? ", fait référence sans doute à l'absorption de la sauce brûlante avalée dans ce genre de rites d'initiation . Il est probable que le choix d'un mets pour transmettre un Bian, ne soit pas sans rapport avec le fait que l'ovu, principe de toute activité magique, soit censé siéger dans le ventre.

---

1. Cfr. infra: chapitre VII,

Selon le récit, les conseils, les vœux et la formule classique de transmission d'un Biañ, étaient susurrés sur un ton et à un rythme spécial. Le mot employé par Ougba Paul est celui de yedan dont le sens, selon le Dictionnaire de Th. Teala<sup>1</sup>, est celui de "crier, hâler, vociférer..." Plus loin<sup>2</sup>, lors de l'intervention des camarades d'initiation d'Ougba Paul, qui participent à son rite de passage, le récit dit "qu'ils chantaient pour invoquer - yomolo - son Biañ." Yomolo - forme intensive de yom - signifie "invoquer, vouer, prier..." Il est utilisé seulement en rapport avec la confection et la manipulation des mehiañ. Par les chants et par les formules prononcées sur un ton spécial, on rend efficace le Biañ par la force de la Parole. Yedan et Yomolo traduisent la notion d'incantation rituelle. Le verbe yedan rappelle la forme de ces incantations; yomolo, son contenu.

Par neuf fois, chiffre symbolique, Añu-Vòdò fait des incantations. En fait, dans le récit, Ougba Paul en rapporte trois ou quatre. Dans le premier, Añu-Vòdò invoque le Biañ pendant qu'il prise des cuillerées dans la marmite et les verse dans la houe d'Ougba Paul. Cette invocation est un souhait pour que la connaissance acquise par le candidat pendant les trois années d'initiation ne soit pas oubliée. Par ce rite l'Initiateur façonne<sup>3</sup> l'ovu du récipiendaire. Le ngàñgàñ pour exercer avec efficacité ses fonctions doit être en possession de l'ovu atsagan ( T2f )<sup>4</sup> qui lui permette de retenir efficacement la totalité des connaissances acquises pendant l'initiation. Il est probable qu'Añu-Vòdò, dans le cadre de ce rite, ne fait rien d'autre que renouveler d'une façon plus solennelle ce qu'il a déjà fait dans d'autres circonstances au cours des trois années précédentes. Nous tirons cette hypothèse de témoignage d'un guérisseur qui nous disait: "Pendant mon apprentissage, mon maître lorsqu'il me montrait une plante, prenait neuf feuilles de l'arbrisseau Tombo<sup>5</sup>, neuf grai-

1. TEALA (Th.), Dictionnaire... Op. cit. p. 614.

2. Cfr. infra: p.

3. Dans son récit, Ougba Paul emploie le terme kom.

4. Cfr. supra: 2.4.5., p. 131.

5. Carpolebia lutea G. Don de la famille des Polygalacées.

des de poivre et un peu de sel. Il mâchait le tout, puis, il crachait sur son front en au disant ces paroles: " Que ton cœur n'oublie jamais le nom de cette plante. "

A la suite de cette première incantation, un dialogue s'engage portant sur certaines conditions concernant le pouvoir de soigner deux maladies, l'épilepsie et la lèpre. Pour chaque maladie, Añu-Vòdò exige " en échange " une vie humaine. Ce dialogue peut être mis en parallèle avec celui entamé antérieurement et portant sur la possibilité de devenir Chasseur-de-sorciers en échange aussi d'une vie humaine. La première remarque à faire, c'est que dans les deux cas les victimes sont des membres de la propre famille du récipiendaire. L'acte proposé est donc de toute évidence un acte anti-social. Que ces membres de la famille doivent être tués physiquement ou bien dans le monde imaginaire de ngbòl est au niveau de sa signification secondaire. L'important est le fait que ces propositions ont lieu dans le cadre de ce rite. Si le ngùngà ( ou le chasseur-de-sorciers ) est un être qui exerce ses fonctions en faveur du groupe, pourquoi lui propose-t-on un tel acte qui est contre la société ? Añu-Vòdò cherche-t-il seulement à éprouver son disciple pour voir si celui-ci serait tenté de se servir de ses nouveaux pouvoirs pour des actes qui relèvent de la sorcellerie ? Cette hypothèse paraît être confirmée par la recommandation " de ne pas faire de méchancetés " qui suit ce dialogue, le mot méchanceté étant employé comme synonyme de sorcellerie. Il se peut, mais à notre avis ce genre de propositions anti-sociales doit être envisagé comme une de ces situation-limites où les mingùngà peuvent être placés et qui trouvent sa justification dans la nature ambivalente de leur personne et leurs pouvoirs. Le ngùngà n'est pas un sorcier, il ne doit pas l'être, mais il peut l'être et parfois, il l'est vraiment. A partir de notre notion d'eyu, il est possible de se mettre dans l'état de sorcellerie d'une façon toute provisoire pour atteindre un but bien déterminé et limité, sans être, pour cela, un sorcier à proprement parler. <sup>1</sup>

---

1. Voir: SAZEREAUVE (J.), Les rites et la condition humaine, Paris, 1958, PUF, p. 224.

6.2.3.6. La sortie de la fosse.

- (10) Lorsque le moment de sortir de la fosse fut arrivé,  
alors on appela les autres candidats qui étaient  
restés au village.
- Quand ils étaient déjà arrivés,  
Ils chantaient pour invoquer mon Biañ;  
Ils jouaient du tabour.
- Ils ne savaient pas où j'étais.  
Ce n'était pas possible car j'étais dans la fosse qu'on  
avait creusé dans la rivière.
- Comme la nuit était très obscure on alluma des lampes.  
Pendant qu'ils chantaient, ils faisaient beaucoup de  
choses (1).
- Après, Añu-Vòdo dit d'éteindre toutes les lampes.  
Ils les éteignirent.
- Alors, ces hommes commencèrent à me chercher mais ils ne  
savaient pas où j'étais.
- Puis, il leur dit de s'en aller.  
Il avait peur que ce groupe de candidats ne le voit agir.
- Après, il détruisit le barrage.  
La fosse s'inonda.
- Alors, je suis sorti.
- Il cria aux candidats qui étaient partis de venir me  
recevoir.
- Un cri d'acclamation<sup>12</sup> se fit entendre; les gens de villa-  
ge jouèrent du tabour: on savait qu'Omaba Paul  
était parvenu à la fin de son Biañ.
- Des cris de joie s'élevèrent du village. Ma femme criait  
d'enthousiasme... (3)

---

1. A batarigi yis bia babò mam, babò mam...

2. Oyonga: cri d'acclamation; bañ oyonga: crier de joie,

3. Texte owondo: (10) Ndò oyòñ ankoroogo, ndò makui ha, oyòñ makui  
ha, oyòñ makui va, e bod ya azu lbe a  
dzal, ndò basò, budokta bevòk ya baligi.

Eyòñ basòya,

Bayòk bia na bayomolo Biañ dzama,

Babon ngòe va.

.../...

C'est le moment le plus important du rite. Il marque le retour du pays des Bakon: la naissance à une nouvelle vie après l'ensevelissement et la mort mystique dans le creux de la rivière. A ce moment, le Biañ parvient à sa fin. Omgba Paul, doué d'une nouvelle connaissance et de pouvoirs nouveaux, sort de la fosse lorsque les eaux débordent du barrage. Selon une information complémentaire, lui-même nous raconte que bien que les eaux inondasent la rivière, il était sorti de ce tourbillon sans avoir été mouillé. La " maîtrise de l'eau " est un pouvoir accordé aux magiciens. A l'endroit appelé " le-gouffre-de-hè-Mvondo " vers le village de Melon, il est interdit de pêcher. On raconte qu'un certain homme de la famille Efak ( Mvak Bikog ) était en possession d'un biañ très puissant pour pratiquer le pêche. Un jour, il avait plongé à cet endroit pour capturer un poisson. Au cours de la poursuite, il arriva au fond du gouffre où il découvrit un grand village habité par des génies ( minkuk NI ). Des génies lui donnèrent trois choses: une petitealebasse avec de la prise<sup>1</sup>, une serviette<sup>2</sup> et un poisson-sec<sup>3</sup>. Il revint de ce village aquatique par un chemin où les eaux ne mouillaient pas son corps. Ainsi, il arriva au village complètement sec.

.../... (10) Ba tëgè yem afak ben menö  
Nde menë a etere, a eba etere va, a osoe si va.  
Mbol dibi antoaya abui ai belampe meyoño a betarigi  
yia bia, babò mam, babò mam,  
Èe na bedimi belampe, ndò bedimi belampe besè.  
Eyòñ te hm, bod bete badzèñ ma, bakara tëgè yem e  
vom menö.  
Èe ai bod bete na: nkañan !  
Eyòñ te esamba bedukta bete amu amberoge na beza  
yem na eye alò na.  
Ndò ayaè osoe.  
Ebe... awo...!  
Ndò mabed.  
Ayedan e bngò ya betele osu na bengazu me ndò va na  
Ayenga adzo... bod ya dzal babò bom ngom, bayem na  
Omgba Paul akuiya Biañ.  
Ayenga angadzo a dzal ai mininga wòmo ñò bengabom  
ayenga a dzal.

1. Ndök nsòn.

2. Tawola: de l'angl. towel.

3. Ikodo kòs. Dans un autre récit sur l'envoûtement avec akiaè d'une fillette, celle-ci trouva aussi dans la rivière un poisson sec.  
( cfr. supra: 3.3. )

N'être pas mouillé lorsqu'on est dans l'eau est une forme de maitriser l'eau. Ce pouvoir est semblable à celui de la maitrise du feu. L'attribution de ces deux pouvoirs aux magiciens et aux mingëngë cherche à montrer le dépassement de la condition humaine dont le contrôle des forces cosmiques n'est l'exemple le plus éloquent.

6.2.3.6. Le retour au village.

(11) Après, nous nous sommes mis en route.

Añu-Vòdò me dit:

- " Attends ! "

Je me suis arrêté.

Il me dit:

- " Ne regarde pas en arrière...! "

Je n'ai pas regardé. Je ne voyais même pas où il était.

Alors, il me dit:

- " Dès que tu quitteras cet endroit le Bian sera avec toi <sup>1</sup>.  
C'est fini...! "

Et il ajouta:

- " Tu quitteras ce lieu en courant sans regarder en arrière jusqu'au village. Si tu tournes la tête ce ne sera plus mon affaire... "

Alors, je suis parti en courant. Jamais dans ma vie, je n'ai senti la mort si proche que lorsque deux hommes cachés au bord de la piste me donnèrent deux coups de bâton sur ma tête. Je m'en souviendrai jusqu'à ma mort. Ce fut comme si mon cœur voulait s'en aller... Je me suis écroulé les genoux par terre.. Lorsque j'ai pu me relever, je me suis mis à courir de nouveau... En arrivant au village, je rencontrai Añu-Vòdò qui depuis longtemps été déjà arrivé. Il était derrière moi, j'étais parti devant lui... et lorsque je suis arrivé au village, il dansait déjà.

C'était ainsi comment je suis parvenu à mon Bian.

Après, je lui paya son argent. (2)

---

1. Mot à mot: akö wakö di vë wa vë bian.  
aller tu-vas cet seule- toi seule- bian  
ment ment

2. Texte ewondo: (11) Dingakö hm.  
Íe ai me na:  
- " Tebüge na ! " .../...

6.3. INITIATION PAR MALADIE ET REVELATION: LE CAS DE BIKOE LAURENT.	nl nl nl nl nl
--	----------------------------

La vie de Bikoe Laurent se présente comme un cas typique où la maladie joue le rôle d'une vraie initiation. Bikoe Laurent, homme mûr âgé de 40 à 45 ans environ, est un Evuzòk par naissance. Né dans la région de Nsola il habite le village appelé Mvondo. Il appartient à la famille Mba du Mvok Bikoe. Célibataire avant d'être ngòngàn, en 1968 il a épousé une femme Okak. Cette femme fut guérie par Bikoe Laurent. Elle était victime du Kòñ. Les parents acceptèrent le mariage de leur fille avec le Grand Guérisseur sans paiement de la dot. C'était un geste de reconnaissance ou plutôt, le mariage fut le ngodogo payé à Bikoe Laurent pour avoir guéri cette femme.

Lorsqu'en 1968 nous sommes arrivés chez les Evuzòk, Bikoe Laurent n'exerçait pas la grande médecine. Il était un villageois comme les autres qui s'occupait de sa cacacyère et des autres travaux du village. Bon joueur de tambour, il était le maître du ballet appelé Enyenge. Ce n'est qu'en 1967 qu'il commença à pratiquer en tant que ngòngàn dans son village de Mvondo.

---

.../... (11) Ndò mengatobò.  
 Íe na:  
 - " Tògò bóbò a mvus mu í "  
 Ma tògò bóbò. Ma matoa tògò bóbò a mvus mfak anè.  
 Íe na:  
 - " Akò wakò dí vè wa vè biañ, tógò fè ai dzam mfè. "  
 Ndò akad me na:  
 - " Mbil wakodo va ndò wakò kui a dzal tògò bóbò a mvus. Ngè obóbò a mvus sikik fè adzo dzama dili. "  
 Ma makèya.  
 Mbil makodogo vala, ndò mayi kò wu tò ntye esò mengabiali, bengabimi ma bingèñ bibè. Bingèñ bito makè matsok hya akèlè kui abok awu dama. Ila eyòñ makè loni mbil na, ndò bengabede ma bingèñ bibè na bingabè na anù mod anè ali, anè mod anè ali. Mawok fè anè nnem wotye ma, mengalaban fè ai mabòñ a sí. Medugan fè fè kodo mbil... Menta- kui a dzal. Makò kòb na ño akuiya dzam kòm. Ño  
 .../...



Après avoir rentré au village, je suis allé à Melombo<sup>1</sup> chez un guérisseur appelé Ngono.

Celui-ci après m'avoir regardé<sup>2</sup> me dit qu'on m'avait jeté l'"huile-du-Kòñ" dans le vin de palme et comme j'avais bu ce vin, ceci provoqua d'abord une diarrhée qu'après se transforma en une dysenterie. (3)

Bikoe Laurent désigne l'état morbide dont il est souffrant par le nom de ntui maki. D'après la pensée nosologique beti, ntui désigne la fréquence et la liquidité des selles et c'est le nom qu'on donne à toute diarrhée. Ntui maki est une variété qui se caractérise par la présence de glaires sanguinolentes dans les selles. Les guérisseurs evuzòk décrivent ainsi l'état du malade atteint de cette maladie: "... le malade souffre beaucoup car tout ce qui entre dans son ventre ne fait que sortir; il s'affaiblit et se sent incapable de rester debout car c'est la nourriture qui rend l'homme fort, mais si l'on évacue tout ce qu'on mange, elle ne reste plus dans le ventre." <sup>4</sup>

En toute certitude nous pouvons identifier le ntui-maki avec une des variétés de la dysenterie, soit amibienne, soit bacillaire, très fréquentes dans cette région. En plus, dans le cas de Bikoe Laurent, il s'agit d'une dysenterie chronique qui lui dura pendant plus de quatre années, avec, bien entendu, des périodes de soulagement plus ou moins relatif.

---

1. Vers le côté Nord-Est de la région de Msola. Cfr. carte.

2. Bòbò: examiner, regarder. Cfr. infra: chapitre VII:

3. Texte ewondo: (2) Mengakòñ abui tañ mimbu miñe ai ngòn mom, makòn e ntui maki.

Mengasyeban abui abui.

Makù e Dibia, mabombo woe ngòn esama, tégò bò mvòò.

Eyàn te Dokta abiki bò a Ngovayan.

Ndò makù a mofan mofan ai Bòkoc ai Mvelò ai ve ai ve makù makù...

Ndò eyàn masòya masò kui a dzal va. Ndò mazu sò kè a Melombo: mod asye woe anè dzoe na Ngono.

Ndò akù ma Kad eyàn angakù bòbò, ndò akad ma na: b bengafudi ma mbòn-Kòñ a moyòk.

Ndò eyàn madiya ngò wobò ma abum ma eyàn nañuya moyòk mete abum angalod ma, akù ma veñan .../...

4. Cfr. MALLART (L.), La Médecine... Op. cit. p. 136.

La perte du sang, la déshydratation, les coliques, l'affaiblissement progressif du malade, bref: toute la symptomatologie de cet état morbide pourrait très bien apparaître aux yeux de Bikoe Laurent comme une consommation lente qui conduisait irrémédiablement à la mort. Il est aussi probable que dans ces circonstances, toute la psychologie de Bikoe Laurent ait été profondément bouleversée sous l'influence des représentations et des modèles culturels existants soit chez le malade, soit dans le groupe. En effet, lorsqu'une maladie quelconque s'avère incurable, l'interprétation étiologique par un acte de sorcellerie ou par l'action d'autres forces maléfiques est une donnée constante parmi les Betsi. Cette interprétation est d'oe au système vécu par le malade et par le groupe dont il est membre. On peut croire que les différentes tentatives de Bikoe Laurent visant la guérison de sa maladie, portaient dans un premier temps sur la détermination de la cause de son état morbide, conformément aux représentations propres de l'Étiologie beti. Cette démarche est par ailleurs la condition préalable pour la réussite de toute thérapeutique. Ainsi, les différents diagnostics des guérisseurs pygmées, bassa et autres, furent de véritables échecs. L'impuissance de ces guérisseurs face aux forces qui s'attaquaient à Bikoe Laurent, ne firent qu'augmenter l'angoisse de celui-ci qui, de plus en plus, se sentait voué à la mort. La conviction d'être la victime de forces maléfiques non identifiables qui sucéaient son sang en diminuant ainsi sa force vitale, ne pouvait que provoquer chez lui une sorte de chaos psychologique.

La maladie de Bikoe Laurent, envisagée sous l'angle d'une profonde transformation psycho-somatique, joue le rôle d'une mort initiatique. Il est important de souligner que dans la vocation de ce ngöngän s'y trouve le même schème initiatique que dans la vocation d'Omga Paul, le point principal étant l'expérience d'une mort et d'une renaissance mystique. Voici mis en parallèle les composan -

---

.../... (2) nã na mbò ntui maki.

tes de ces deux cas:

	BIKOE LAURENT	UMGBA PAUL
	maladie	épreuves
LA MORT	maladie	ensevelissement
	apparition des ancêtres dans des rêves.	voyage symbolique au pays des Morts.
LE PASSAGE	mets rituel: semoule à pépins de courge.	mets rituel: sauce brûlante.
LA RENAISSANCE	immersion dans une rivière.	ensevelissement dans une fosse sur le lit d'une rivière.
	guérison	sortie du tombeau
	cortège vers le village de nouveau <u>ngöngä</u>	retour au village: fête.

Les souffrances physiques, plus la crise psychologique de Bikoe Laurent, remplacent les épreuves de l'initiation d'Umgba Paul. Epreuves, ensevelissement et maladie ont une même signification: le retour au chaos, la despersonnalisation de l'individu, la transformation de son être. La maladie met Bikoe Laurent dans un état favorable aux situations oniriques. Alors que l'ensevelissement d'Umgba Paul lui permet d'entreprendre un voyage mystique dans le monde des Okon, les rêves permettent à Bikoe Laurent de recevoir la visite de ses ancêtres. Il nous en parle dans la suite de son récit.

0.3.2. La révélation.

(3) Pendant un rêve j'avais vu mes pères <sup>1</sup>, les hommes d'autrefois qui m'avaient engendré.

Alors, ils étaient venus avec un petit paquet <sup>2</sup>.

Ils me le donnèrent en me disant:

- " Ouvre la bouche ! "

Alors, j'ouvris la bouche.

Ils détachèrent le paquet.

Ils rompirent la pâte <sup>3</sup>.

Puis, ils me la mirent ( dans la bouche ) et me dirent:

- " Va faire le Biañ ! "

Soigne les hommes... ! "

J'étais encore malade quand j'avais eu cette vision.

Ils me dirent aussi:

- " Aussitôt que tu feras ceci, même si tu restes malade pendant 20 ans, tu ne mourras pas: tu vivras pour toujours. " (4)

Bikoe Laurent reçoit la visite de ses ancêtres. C'est dans l'état de rêve qu'il croit subir le rite de passage qui lui confère

- 
1. Le texte dit: botara, pluriel de tara: mon père.
  2. Petit paquet en feuilles.
  3. Le terme nam employé dans le texte indique la pâte ou la semoule à pépins de courge que l'on fait cuire sur la braise.
  4. Texte ewondo: (3) A biyeyem mengayem botara, e bod be okoba bengabia ma.  
 Ndò bengasôya ai dzom abim a va ( geste ).  
 Desò me dzò vò, bò ai me na:  
 - " Yage añu ! "  
 Ndò mengayaò añu.  
 Ndò bakuli dzom.  
 Bahègò nnam,  
 Bafudi, bò me na:  
 - " Kèlèk ! Kèlèl bò biañ,  
 Osyè bod... : "  
 Eyèn te mengonò mèkòno.  
 Bengakad fù me na:  
 Etye etye to ne tò wakòn a tañ mimbu mewom  
 mèbè wayikik wu, wayitòbò kòm esè.

les pouvoirs de ngòngan. Dans son récit, il esquisse quelques éléments rituels semblables à ceux du rite d'Ongba Paul. Les ancêtres, qui jouent ici le rôle d'initiateurs, lui donnent à manger un mets rituel de la même façon qu'Añu-Vòdò avait versé des cuillerées d'une sauce brûlante dans la bouche d'Ongba Paul. Ainsi, Bikoe Laurent mange le Biañ qui façonnera son evu. Tout ceci nous rend compte du changement de personnalité qui s'opère en lui par l'acquisition d'un pouvoir nouveau. Ce changement commence à partir du moment de l'apparition des ancêtres, moment dans lequel l'espoir, la confiance, voire la conviction d'être guéri, renaissent dans son esprit: " Tu ne mourras pas, tu vivras longtemps... " Ces paroles sont l'annonce de sa renaissance mystique. Ongba Paul, maîtrise la mort lorsqu'il réussit à émerger des eaux qui coulaient sur son tombeau. Bikoe Laurent pour sa part, maîtrise la mort qui planait autour de lui, par la faveur de ses ancêtres et par la guérison qui s'en suivit:

- (4)       Alors, Ngono me soigna.  
          J'étais chez lui quatre mois.  
          Je fus guéri.  
          Après avoir été soigné, je suis rentré au village. (1)

Ngono avait eu le mérite de découvrir la vraie cause de la maladie et de pouvoir la combattre efficacement. Son diagnostic établit que Bikoe Laurent était la victime d'un homme en possession de la magie du Kòñ. L'huile-du-Kòñ versé dans le vin de palme est un procédé magique qui semble se présenter comme un onguent noir avec lequel le sorcier tue les gens en rendant leur sang noir <sup>2</sup>. La dysenterie était donc une des manifestations de l'action de ce biañ maléfique. Après guérison, Ngono avait accompagné solennellement Bikoe Laurent jusqu'à son village de Mvondo. Un cortège d'hommes

---

1. Texte gwondo: (4) Ndò angasye ma.  
          Mangabomba woe ngòn eñ .  
          Mangabò mvòdò.  
          Eyòñ mabò mvòdò nala, ndò mangasò.

2. Cfr. BUREAU (R.), OP. cit. p. 145.

et de femmes s'était organisé. Une fois dans son village, la famille de Bikou Laurent présenta des cadeaux à Ngono. Une grande fête eut lieu. C'était la présentation du nouveau ngëngan. Les premières rumeurs qui coururent dans le pays affirmaient que Bikou Laurent au cours de sa maladie rendait visite aux mingëngan pour s'approprier leurs pouvoirs. Ainsi par exemple on chuchotait que le plus fameux des mingëngan avuzòk, Nkoa Etienne, en découvrant ses intentions avait refusé de le soigner. Mais ces rumeurs prirent bientôt fin à cause du succès de ses traitements <sup>1</sup>. Aujourd'hui, de plus en plus, Bikou Laurent est reconnu en tant que ngëngan par toute la société avuzòk.

Mais le récit de notre guérisseur nous oblige à revenir en arrière car, par la suite, il aborde deux problèmes, celui de l'apprentissage des techniques médicales et celui de l'esprit protecteur ( nkuk ) qu'il avait reçu pendant son séjour chez Ngono. Le premier problème confirme dans un certain sens les rumeurs populaires dont nous venons de parler. La question qu'on peut se poser est la suivante: d'où Bikou Laurent a-t-il acquis les connaissances techniques qui peuvent lui permettre de préparer ses mebian ? Eliade dans son livre sur le Chamanisme écrit: " Quelle qu'ait été la méthode de sélection, un chaman n'est reconnu comme tel qu'après avoir reçu une double instruction, la première d'ordre extatique ( rêves, trances... ), la deuxième d'ordre traditionnel ( techniques chamaniques, noms et fonctions des esprits, langage secret... )." <sup>2</sup> Le principe est aussi vrai pour l'initiation des mingëngan. Mais il semble que la deuxième instruction, celle des techniques médico-magiques, ait une forme différente selon qu'il s'agit de l'une ou de l'autre forme d'initiation. Notre hypothèse est que dans la première ( G.1. ) et la deuxième ( G.2. ) forme, l'apprentissage est beaucoup plus long que dans le cas d'une initiation par révélation car généralement toute révélation porte aussi sur la communication des différentes techniques ( plantes, chants, composition des mebian... ).

---

1. En particulier de la thérapeutique rituelle Manga: cfr. chapitre VII.

2. ELIADE (M.), Le Chamanisme et les Techniques Archaïques de l'Extase, Payot, Paris, 1951, p.

Quoi qu'il en soit, ce qui apparaît comme certains pour Bikoe Laurent, est qu'il fit son apprentissage auprès de différents guérisseurs et d'une façon moins formelle:

(5) Mais, moi, je connaissais déjà faire des mabian car je connaissais beaucoup d'arbres de la forêt que les guérisseurs emploient pour soigner.

Tout le temps que j'allais me faire soigner, on m'apprenait toutes les choses qu'on faisait avec moi.

J'avais appris ainsi toutes les plantes et tous les arbres.

Après avoir appris les arbres, les remèdes et les chants, j'apprit aussi comment les maladies ont plusieurs formes différentes... (1)

Parmi les maîtres occasionnels de Bikoe Laurent, il faut signaler d'abord les Pygmées. Plusieurs indices le confirment. Premièrement, parce que les guérisseurs pygmées étaient parmi ceux qu'il avait fréquentés lors de sa maladie. Deuxième indice: la famille de Bikoe Laurent, Nyok Mba, est propriétaire de certaines petites bandes de Pygmées qui habitent dans la forêt de la région de Nsola<sup>2</sup>. Tout ceci est confirmé par le fait que Bikoe Laurent est aidé par quelques pygmées dans ses séances de guérison collectives. D'après son récit, Ngono ne lui montra que deux recettes pour traiter la dysenterie:

(6) J'avais payé un prix très élevé à Ngono.

Je lui avais payé 8.000 francs CFA, soit pour les soins qu'il m'avait apportés, soit pour ce qu'il m'avait montré.

---

1. Texte owondo: (6) Dzam da ma mangayon fũ na ma mayen bõ Biañ,  
amu mayen abui bile ya mefan ya bad  
basye.

Ntye osõ makõ makõ a mabala, a byem bisõ  
bakõlõ balodõ ma hala, abõ kõlõ basye  
ma.

Mangayon bile litõ bisõ ai bilõk.

Ndõ mamanya yon bisõ, mabala ai bia, ndõ  
aydñ masõya nala, mangayon ha mbol akõn  
anõ mekan mekan, mevül mevül...

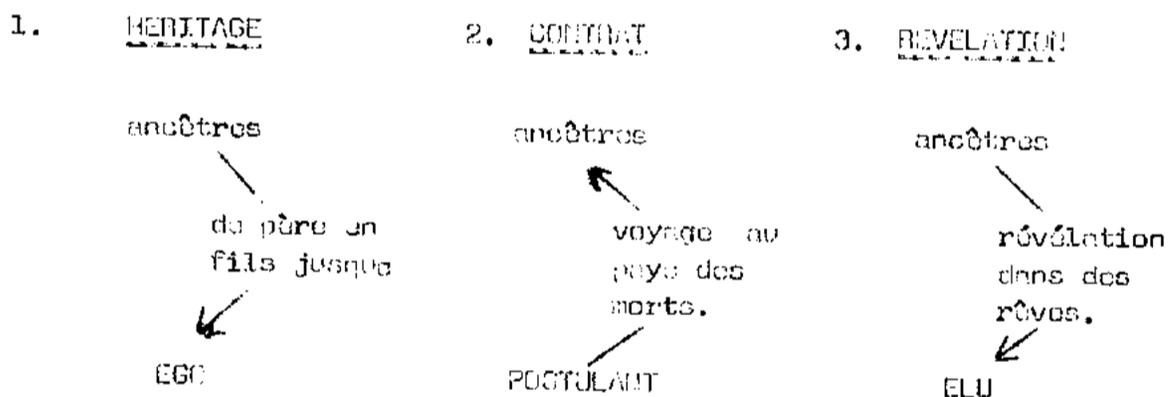
2. " Des petites hordes sont réputées " appartenir " à des familles ou à des individus pahouins. Les Pygmées chassent pour leur propriétaire, le ravitaillent en viande, en peaux, en ivoire, en plantes médicinales, et reçoivent de lui, en échange, de sel, des fers de lance... " ( ALEXANDRE (P.), Op. cit. p. 59 )

Lui-même ne m'avait pas montré beaucoup d'arbres<sup>1</sup>.

Il ne m'en avait donné que deux.

Avec ces arbres je soigne la diarrhée de façon que si un homme ayant une diarrhée vient se faire soigner chez moi, je lui donne à boire (2) une seule fois et la diarrhée s'arrête... (3)

Malgré le parallélisme que nous avons souligné entre l'initiation d'Omgba Paul et celle de Biko Laurent, il est intéressant de noter une différence qui nous semble fondamentale et qui peut, en partie, expliquer le caractère plus dispersé et moins formel de l'apprentissage de ce dernier. La vocation d'Omgba Paul ( 5.2. ) se présente comme une démarche dont l'initiative appartient à lui-même. C'est lui qui se met en quête des nouveaux pouvoirs, c'est lui qui se présente volontairement comme candidat chez Añu-Vôdô prêt à subir toutes les épreuves nécessaires. Biko Laurent ne se présente pas comme un postulant. Il est un élu. Les acteurs principaux de son initiation sont ses ancêtres, l'initiative revient à ceux-ci. Sa maladie est une épreuve initiatique qu'il n'a pas recherchée. Le processus se fait donc dans un sens inversé:



- 
1. Ele / bile ( arbre ) signifie parfois un médicament d'origine végétale.
  2. Un remède préparé avec ces arbres.
  3. Texte ewondo: (3) Mengayan tufa abui abè Ngono.  
 Mengayan 10.000 francs ni nsyen osü angabè syu  
 ma ei mbol fë ya angabè ledügü ma.  
 E mon tügü ledü ma abui bile.  
 Angavè ma vè bile bibè bite.  
 Bile bite mbya mesya bad ntui amu ye na ngü mod  
 akè ntui maki asè abè ma mañu ñe oyèñ  
 dzia, tügü fë bare tui.

Le dernier point auquel Bikoe Laurent fait référence dans son récit, porte sur son Esprit Protecteur ( nkuk ) reçu chez Hgono au cours d'une cérémonie qui dura toute une nuit et sur laquelle le récit ne nous donne qu'un bref aperçu:

- (7) Hgono lava mon visage  
Il le lava avec des médicaments <sup>1</sup> étant dans la rivière.  
Quant à moi, je n'étais pas enseveli dans la rivière.  
Il lava mon visage dans la rivière.  
Il lava beaucoup mon visage.  
Je n'étais pas enseveli dans la rivière.  
Il lava mon visage toute la nuit<sup>2</sup>.  
Il mit une poule sur ma tête  
J'étais avec l'eau de la rivière jusqu'à la ceinture:  
de la ceinture aux pieds dans l'eau; de la ceinture  
à la tête en surface.  
Alors, il mit la poule sur ma tête.  
Après avoir lavé mon visage, il me dit:  
- " Regarde la rivière au loin...! "  
Dès que j'eus regardé, je vis une femme, la femme qui  
travaille pour lui.  
Après qu'il fit ceci, nous quittâmes la rivière jusqu'au  
bord.  
Il partit au village, moi, je suis resté.  
Voici comment j'ai reçu mon Dian avec lequel je soigne  
les hommes.  
Cette femme est mon Esprit Protecteur <sup>3</sup>.  
C'est cet Esprit Protecteur qui donne la force aux mebian.  
Il me les montre: va chercher tel ou tel arbre...!  
Lorsqu'il me montre un arbre, il me dit: " Prends-le et  
part soigner les gens. "  
Alors, même si je ne fais que le toucher, si après je  
prépare un remède avec, le malade est sauvé.

---

1. Bile.

2. " Laver le visage " désigne l'ensemble des cérémonies.

3. Nkuk: cfr. supra p. 215-216 et 234-235.

Cet Esprit Protecteur reste avec moi, ici, dans ma poitrine (1)

Tout le temps que je fais le Biañ, quand je sors faire un tour derrière la case (2), il descend sur terre et nous deux nous soignons les gens (3).

Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, cet Esprit Protecteur appelé Maggé préside les séances collectives de guérisons qui portent d'ailleurs son propre nom.

1. Peut-être Dikoe Laurent veut-il faire un jeu de mots lorsqu'il dit: nkuk ( esprit pr. ) otoa fò ma a nkuk ( poitrine ) etere mu.

2. Cfr. chapitre VII, p.

3. Texte ewondo: (7) Ngono angasob ma asu.  
Asob ai hile a osoe etere.  
Mfak wòm mandzi ki bombo a osoe.  
Angakè me sob asu a osoe.  
Asob ma asu nsoban.  
Mandzi ki kè a osoe.  
Angakè me sob asu a osoe ai alu asè.  
Abede ma kub a nlo.  
Matebe a osoe a nñia va: mfak osè ñu otoa ma  
a osoe a si, matelè a nñia a va, matelè  
a nñia a va, matelè a nñia a va mfak osè  
ñu otoa ma a nlo a yob.  
Ndò abede ma kub a va ( geste indiquant la  
tête )  
Ndò amana me sob asu, ñe me na:  
- " Lëmbëyè osoe ! "  
Alëmbë mengalëmbë mengayen ngal, e mininga ya  
osye ñe.  
Ñe na angaman bò nala, ndò fè hinkodo, hikälè  
a kinin.  
Ñe alici ma a osoe, akèle a dzal.  
Anòole Biañ dzama ndò a di. Ndò ma masye e  
dzò bod ñi.  
Minga te anè nkuk.  
Nkut te ngò avè ngul a mebian.  
Ñe aledè ma mebian: nkëlèk nòn ele si ele ka.  
Ele esè aledè me na nòho, osye mod...  
Ngò manamba fè ele te mabò mod mehale aini.  
Nkuk te atoa fò ma a nkuk tere mu.  
Ndò anè na abok asè mabò Biañ makilan a falak  
ñe asè a si, bingasye bod.

100	CHAPITRE VII :	100
100	STRUCTURE DES	100
100	LES THERAPEUTIQUES DE	100
100	laingöngö ET RAPPORT AVEC	100
100	LA SOCIÉTÉ.	100

LA	2.1. LA THÉRAPEUTIQUE	31
m		31
RI	RITUELLE <u>edu</u> <u>osoe</u> .	31
m		31
m		31

Le ngèngan se définit d'une manière particulière comme le spécialiste des maladies en rapport avec la sorcellerie. Ses thérapeutiques occupent une place prépondérante au sein de la société beti. Magicien, médecin, doué d'un ovv très puissant, il libère le groupe de la mort et du mal, il mène un combat contre les forces néfastes du monde des sorciers.

Dans les pages qui suivent nous étudierons ses pratiques médico-magiques. Bien que ces pratiques puissent revêtir plusieurs formes, nous les analyserons à partir du cadre de la thérapie rituelle appelée edu osoe, soit dans ses caractéristiques générales, soit dans les caractéristiques particulières d'une de ses variantes, le Manqa, dont le spécialiste est le ngèngan de Mvondo, Bikoe Laurent. Edu osoe traduit la notion d'"ablution". Edu est un dérivé de du qui signifie "immerger"<sup>1</sup>; osoe signifie "rivière, fleuve..."<sup>2</sup>

m	7.1.1. Le clientèle.	31
m		31
RI		31
m		31

L'étude de la clientèle qui fréquente<sup>3</sup> le ngèngan nous permet d'isoler deux grands types de rapports possibles entre le malade et le monde de la sorcellerie ngbël:

1. Au Cameroun, la liturgie catholique emploie le verbe du pour traduire l'action de baptiser.
2. Parfois on désigne cette thérapie seulement avec le nom d'Osoe. Son importance est mise en évidence par le fait que souvent le ngèngan est appelé ndu-osoe (ndu: celui qui immerge).
3. Nous nous référons à la clientèle des ngèngan en tant que Grands Guérisseurs car en principe ils peuvent aussi soigner d'autres maladies ne se rapportant pas à la sorcellerie au même titre que les autres guérisseurs.

a) Mod akòò mfak mfak . Littéralement " l'homme est malade d'un seul côté ". Il s'agit des non initiés à la sorcellerie. En effet, la première catégorie de malades que le ngbèl peut trouver parmi ses clients est celle des mmimie, les hommes qui n'ont pas d'evu. Bien qu'ils soient incapables d'accéder au monde nocturne de ngbèl, au niveau étiologique de leur état morbide, ngbèl joue un rôle décisif. Notons que dans ce cas, le rapport étiologique entre ngbèl et le malade, se pose en des termes différents du cas d'un sorcier. En effet, pour le mmimie, ce rapport se construit sur les faits suivants:

- le mmimie n'a pas d'evu, pourtant sa maladie n'est pas la conséquence d'une blessure au niveau de ce principe interne de la personne;

- bien que le mmimie ne participe donc pas aux luttes entre sorciers, il peut être une victime inconsciente de leurs agissements. Comme nous l'avons montré dans un autre chapitre <sup>1</sup>, les sorciers s'acharnent vigoureusement contre les non initiés qui deviennent l'objet de mille brimades, lesquelles, par la suite, se manifestent sous la forme d'états morbides. Le mmimie qui n'a pas accès au monde de la nuit, se trouve dans l'impossibilité de savoir qui agit contre lui et de quelle manière. C'est pour cette raison qu'on dit de ces clients " qu'ils voient les choses d'un seul côté " car ils ont la seule connaissance du monde du jour.

b) Mod akon ngbèl. La deuxième catégorie de clients est formée par les sorciers que l'on appelle " les malades de ngbèl ". Il s'agit de sorciers victimes d'autres sorciers ou, victimes de leur propre sorcellerie. Pour les premiers, il faut rappeler que leur activité se place au niveau du monde imaginaire de ngbèl où ils engagent de véritables luttes. C'est à ce niveau-là que toute maladie prend son origine lorsque l'evu d'un sorcier est atteint. Dans la relation

---

1. Cfr. supra: pp. 139-141.

malade / sorcellerie, le malade-sorcier est l'homme qui connait celui qui agit contre lui et de quelle manière.

D'autres sorciers sont victimes de leur propre sorcellerie. Dans un autre niveau d'idées, la sagesse beti conseille la modération dans les actes. " Le hibou, dit un proverbe, meurt à cause de ses cris." <sup>1</sup> Plusieurs contes beti s'achèvent par une formule semblable <sup>2</sup> dont le sens est le suivant: le prix d'une chose très aimée ou recherchée, du bien ou du mal, est la mort. Le voleur d'œufs de crocodile meurt à cause de ces œufs <sup>3</sup>. La petite fille qui veut attraper une très grosse grenouille meurt à cause de cette grenouille <sup>4</sup>, de même celle qui a perdu ses grelots meurt en les recherchant <sup>5</sup>. Ainsi, dit-on, le sorcier qui meurt trop d'hommes est victime de sa propre sorcellerie et tombe rapidement malade.

La différence fondamentale entre ces deux types de malades se situe au niveau de la connaissance. Le non-initié (a) ignore l'origine de son état morbide. Le sorcier (b), lui le connaît. Ceci aura une importance capitale dans les thérapeutiques à suivre par les mingànga.

#####  
m 2.1.2. L'examen clinique. m  
m m  
#####

Dans le cadre thérapeutique du rite [soe la question " de quoi est-on malade ? " n'intéresse guère ni le thérapeute ni le malade ni son entourage. La véritable question reste celle-ci: " pourquoi est-on

- 
1. Akuñ angabudan ai nsome.
  2. Voici la conclusion de quelques fables recueillies par nous chez les Evuzòk: Mnom mininga angabudan ai ndòk na akò fad bikòh...  
Mòngò angabudan ai malò na...  
E mod anè Dzam-Mbèn abudan ai mbèn woe; e mod anè dzam-abe abudan ai abe die...
  3. Mod angabudan ai meki me nyan...
  4. Man mininga angabudan ai nkòngò...
  5. Mòngò angabudan ai mehorale ma...

malade.? " En effet, si on admet que des forces étrangères agissent sur l'homme pour lui nuire, il est logique que le diagnostic soit celui de la force en cause, plus que de la maladie elle-même.

Quand l'hypothèse d'une maladie en rapport avec la sorcellerie est avancée par l'entourage du malade, celui-ci est transporté au village du ngëngan. Cela n'est pas toujours fait avec le consentement du malade, car en principe le fait d'accepter de se soumettre au traitement rituel est déjà avouer en quelque sorte sa participation aux actes de sorcellerie.

Dans le rite gsoo l'examen clinique proprement dit occupe une place secondaire. Les Betsi, comme les autres peuples de la terre, ont établi une codification des différents types d'états morbides. Ils ont donc élaboré une nosologie et une pathologie qui leur sont propres<sup>1</sup>. Nous pouvons dire aussi que dans ce domaine le savoir est un patrimoine collectif, et que facilement tout homme adulte peut identifier et classer un état morbide à partir de ses symptômes. Ainsi, lorsqu'un malade est transporté chez le ngëngan, les connaissances de ce dernier sont en corrélation avec les connaissances populaires. L'information de l'entourage du malade et un bref examen clinique du ngëngan sont bien souvent suffisants pour identifier la maladie et pour la classer selon les représentations nosologiques de la médecine betsi. Cependant, cette première observation du malade permet au ngëngan certaines déductions et d'émettre des hypothèses sur la nature et l'identité de la force qui agit contre son client. En voici quelques exemples:

- Le malade est un sorcier victime de sa propre sorcellerie. Le ngëngan est en mesure de formuler cette hypothèse à partir de certains signes cliniques: Ainsi par exemple la pâleur de la peau, certaines tâches et rugosités et tout autre changement au niveau épidermique:

ndi	mod	anë	tëgö	ai	ñol	anë	bia
mangeur	hommes	il-est	-sans-		corps	comme	nôtre

1. Nous avons étudié la Nosologie betsi dans notre livre: " La Médecine... ", Op. cit. pp. 90-143.

abòlò	dzom	mba	fiol,	dzom	a	fiol	anò
il-a	chosa	mauvais	corps,	chosa	!	corps	comme

dzungo,  
caméléon.

Parfois, il montre un état de maigreur extrême:

mbòk	ziò	ndi	mod	anò	nkod	nkod...
Parfois		mangeur	homme	il-est	maigre	maigre...

Ou bien encore, certains gonflements du ventre:

Ndi	mod	abum	akuiya	akpim...i	Asu	dze ?
Mangeur	homme	ventre	il-sort	solide-	Pourquoi ?	ment

Angadi	mod....
Il-a-mangé	homme....

- Le malade est un sorcier qui a été blessé dans son oyu par un autre sorcier. Dans ce cas, les signes cliniques sont divers: " Son corps, nous dit un ngòngà, ne peut plus se mettre en mouvement. Il ne peut pas se lever. Il ne peut pas s'asseoir... " <sup>1</sup>  
Parfois, le ngòngà peut formuler certaines hypothèses sur les causes des blessures, si elles ont été provoquées par une lance ou par un yer... etc..., ainsi que sur la région du corps atteinte par l'action du sorcier.

- Le malade est dominé par un sorcier possédant le Kòh. Sur ce cas, Biko Laurent nous disait: " Lorsque quelqu'un est atteint par le kòh tu t'en rends compte tout de suite: son corps présente une très grande lassitude; le malade ne fait que dormir... " D'autres informateurs insistent sur le fait que le kòh " saisit " ( hi ) le mala-

1. hol osè tégè wulu, tégè aina anò dzam tobò, tégè ki na anò dzam tobò tò mbòabè ctoa...

de particulièrement au niveau de la poitrine et des articulations.

- Egalement, le ngbngan peut interpréter certains symptômes comme dûes à l'action d'un ver jeté à ngbül ( minson nioluman ): " si on a jeté un ver ( au malade ), il ne faut même pas lui poser la question: tu vois comme il se débat, crie, tourne le dos... " Le thérapeute peut dans chaque cas identifier la nature de ces minson. Ainsi par exemple, devant un cas de pneumonie, il dira qu'il s'agit d'un ver appelé asomana qui " s'enfonce dans la poitrine et dans le dos de son client lui provoquant de la toux, une respiration difficile, de la fièvre et un certain étouffement... "

- Tous les signes cliniques traduisant des troubles ou des accidents en rapport avec le thème de la fécondité: fausses-couches, stérilité, accouchements dystociques, troubles menstruels et autres maladies de l'appareil génital de la femme, sont facilement interprétés comme conséquence d'un envoûtement avec akiañ.

Parallèlement à ce premier examen clinique du malade, le ngbngan se procure d'autres renseignements auprès des parents du malade, en particulier sur les circonstances du déclenchement de la maladie, de son évolution, des tensions entre les différents membres de la famille...etc.

Le ngbngan peut aussi recourir à certaines techniques pour confirmer ou infirmer sa première hypothèse selon laquelle son client serait un sorcier. Ceci est d'autant plus important que l'orientation de la thérapeutique est en fonction de cette détermination fondamentale. Car si le malade s'avère par exemple profane en sorcellerie, la consultation <sup>1</sup>, partie intégrante de la thérapie, se fera en d'autres termes: le ngbngan ne cherchera pas obtenir des informations sur l'identité des agresseurs du malade car il sait que celui-ci étant un minimo ignore tout des causes de son état morbide. Soulignons

---

1. Cfr. infra: 7.1.3.



L'Eyon est un arbre remarquable par son tronc rougeâtre, généralement droit, cylindrique, avec de longues racines très minces. Du Sud-Cameroun au Gabon, cet arbre est réputé pour sa puissance magique. R. Walker<sup>1</sup> dit que cette essence est considérée par les gabonais comme un talisman pour les guerriers. H. Koch<sup>2</sup> le décrit ainsi: " magicien dans son écorce rouge, qui le distingue des robes vertes ou grises de ses compagnons, voici Siël ( owondo: Eyon ) le bien-nommé, qui enlève tous les interdits. Siël qui est le sourire de la magie dans la forêt, est aussi le " Moinqui " du commerce dont les billes de belle couleur jaune citron servent à l'ébénisterie fine. " C'est ainsi que les Bikala dont nous parle H. Koch disent dans un proverbe " L'enfant qui monte à l'arbre Siël doit d'abord bien arranger l'échelle ", ce qui signifie que celui qui veut s'attaquer à une personne puissante doit prendre bien des précautions.<sup>3</sup>

C'est donc entre les racines de cet arbre que le rite Osoo se déroule pendant plusieurs jours, neuf, selon certaines informations.

La première démarche du ngöngän consiste à provoquer un dialogue avec le malade afin que celui-ci avoue toutes les circonstances de sa participation aux actes de sorcellerie. Selon les témoignages des ngöngän ovuzök, au départ le malade se montre réservé et très évasif. Même lorsque le malade va chez le thérapeute de sa propre initiative, il emploie un langage indirect. Il ne dira jamais qu'il est malade. Il ne dira non plus: " faites-moi l'Osoo " mais " soignez-moi bien ". Parfois, il se bornera à faire des éloges au ngöngän ou bien à lui poser des questions insinuates: " est-ce que tu dois partir dans la forêt? " Le ngöngän doit comprendre tout ce langage qui évite à tout moment de se déclarer comme sorcier. Ainsi

---

1. WALKER et SILLANS, Op. cit. p.

2. KOCH (H.), Op. cit. pp. 89-100.

3. KOCH (H.), Proverbes Dadjue et Dikelo, Bulletin de la Société D'Etudes Camerounaises, n° 5, 1944, p. 43.

donc, il ne doit pas s'attendre à un dialogue facile et à une déclaration rapide de la culpabilité du malade. La propension à se disculper, affirment les ngũngani, est une caractéristique de ce type de malades.

Cette participation verbale du malade est considérée comme une partie fondamentale du rite Osog sans laquelle on ne peut pas envisager sa guérison. Le principe suivant lequel " si le malade ne sort pas tout ce qu'il garde dans son ventre, l'Osog ne produira pas son effet ", est bien connu de tous les acteurs et compris l'entourage du malade. Notons que le ventre est censé être le siège des paroles secrètes <sup>1</sup>.

C'est donc avec ces présupposés que le ngũngani commence à interroger son client. L'interrogatoire est toujours secret. Le guérisseur doit garder une très grande réserve sur les déclarations de son client. Dévoiler au public les actes de sorcellerie que le malade aurait confessé serait une provocation contre celui-ci qui pourrait vouloir se venger. Les thèmes de l'interrogatoire peuvent être divers. Les rapports avec la famille et les voisins, les tensions et les conflits; le lieu et les circonstances de l'apparition de la maladie; les possibles rencontres avec des animaux de mauvais augure.. Un thème important est celui des rêves, les mauvais rêves étant susceptibles d'être identifiés à des vrais actes de sorcellerie. Dans le cas d'une femme victime d'un envoûtement avec akia, les circonstances de cet envoûtement seront également explorées par le ngũngani. Ainsi, petit à petit, le malade est porté à confesser des actes de sorcellerie en des termes correspondant aux représentations propres du groupe.

A chaque confession, le ngũngani prend un morceau d'une tige de manioc et la jette dans la marmite, geste rituel que l'on trouve dans plusieurs cérémonies beti.

---

1. Sugi abum, lit. " vider le ventre " signifie " dire toute la vérité.

Le ngöngan dispose de certaines techniques pour s'assurer de la sincérité de son client. Il est important de souligner que leur utilisation prend la forme d'un pronostic et d'une épreuve pour savoir si le ngöngan est en mesure de soigner le malade, de façon à ce que si celui-ci est sincère dans sa confession, l'oracle - car il s'agit des techniques de divination ou des ordalies - réponde qu'il vivra, ou bien, dans le cas contraire, qu'il mourra. Ceci nous montre le rapport essentiel entre la déclaration de malade et sa guérison. En fait le ngöngan ne situe pas le malade en tant que tel au centre de sa démarche. Son état pathologique ne l'intéresse qu'au second plan. Pour lui, le monde de ngböl est au centre du problème car il détient les ressorts secrets de la maladie et de la guérison. Par la confession de malade, le ngöngan s'inscrit dans le processus thérapeutique assumant la responsabilité de la vie de son client et s'engageant dans un combat contre ses agresseurs pour anéantir leur action maléfique. Ceci explique le recours à des moyens extraordinaires pour s'assurer de la sincérité du malade: les ordalies. Avant d'en donner quelques exemples, il faut noter que ces ordalies ou épreuves judiciaires sont désignées par les Evuzòk par le terme ngam qui signifie toute pratique divinatoire, et non par celui d'elon qui, avec l'adjonction d'un déterminant, traduit la notion d'ordalie. Cette assimilation est due au fait que certaines techniques divinatoires offrent dans leur mécanisme une double issue qui traduit le oui ou le non à la question posée, et qui pourtant peuvent être utilisées soit comme des oracles soit comme des ordalies la limite pour déterminer les uns et les autres étant très floue.

Dans le Manga, l'épreuve a un caractère public et solennel. Le ngöngan fait coucher le malade par terre sur une natte. Il a dans sa main un petit cornet en feuilles contenant quelques râclures délayées avec de l'eau tiède. Au rythme des tambours, le ngöngan danse et chante autour du malade. Puis, il verse quelques gouttes de cette mixture dans les narines du malade. Immédiatement, tous les tambours s'arrêtent. Le public est dans l'attente en silence: si le malade étourne c'est qu'il a dit la vérité; le ngöngan a le pouvoir de le soigner; le malade vivra. S'il n'étourne pas, le contraire se produit.

L'okpal est un autre type d'ordalie. Il se fait à l'aide d'un croc de vipère<sup>1</sup> que le ngũngan introduit sous la paupière du malade. Si le croc tombe à terre aussitôt, le client a dit la vérité. Dans le cas contraire, il doit poursuivre sa confession, comme nous le dit le texte suivant:

Avant de te soigner, tu dois commencer par dire tout ce que tu as dans le ventre.

Après ta confession, on " casse la mygale ".

Puis, le ngũngan te dit:

- " Si tu as quelque chose dans le ventre, dis-le : "

Tu lui dis:

- " Je n'ai rien ! "

Alors, il prend un croc de vipère.

Il te le met sous la paupière.

Si le croc de vipère tombe à terre, il sait qu'il n'y a rien dans ton ventre.

S'il adhère à l'œil, il ne peut pas te soigner jusqu'à ce que tu aies dit tout ce qui se cache dans ton ventre.

Sans quoi, le remède ne peut pas produire son effet.<sup>2</sup>

Le même principe de l'adhérence ou non-adhérence s'applique dans d'autres ordalies comme par exemple dans celle de la pierre et celle de la lance. La première consiste à frotter sur le sol une petite pierre. En la tournant, la retournant et la soulevant, le

---

1. D'après Tsale, on peut employer aussi une fleur d'Undondoni-si (Spilanthus acmilla (Linn.) Murr. de la famille des Composées.)  
Op. cit., p. 35.

2. Texte ewondo:  
Osusua yov basyo wa wetari kad e dzam anũ anũ  
wa abun.  
A ivus te eyõn te hm batari nan bou ngam .  
Eyõn te ukad wa ne dzam anũ wa abun mu, kada i  
Wa na: tũgũ i  
Eyõn te anõn nton akpũ,  
Afudi wa a dia,  
Ngũ nton akpũ vi oku e si, ayam na dzam asikik wa  
abun,  
Eyõn okang, besikik wa dzam sye ngũ wandzi ki man  
kad e mam meeõ munõ wa abun.  
Anu ngũ tũgũ ai nala mebalõ tũgũ woge.

ngëngan invoque la pierre et lui demande de donner sa réponse. Si, lorsqu'il la soulève, elle n'offre aucune résistance, le malade vivra. Il en va de même avec l'épreuve avec le fer d'une lance que l'on place sur une marmite renversée.

Le ngëngan peut recourir encore à une autre ordalie basée sur l'opposition entre le bruit irrégulier que l'on exprime par l'onomatopée kpim-kpim, et le bruit continu que l'on exprime par le verbe duñulu. L'instrument de cette ordalie est une corne d'antilope. Selon Tsala,<sup>1</sup> on met dans cette corne des débris de mygale, de chauve-souris, de libellule... D'après Guillemin,<sup>2</sup> elle contient de la terre tombale, un cheveu d'albinos et un morceau d'evu enlevé à un sorcier lors de l'autopsie. Bien qu'il est probable que ces ingrédients diffèrent selon les écoles, il semble que le morceau d'evu ne manque pas dans cette corne. Lorsque le ngëngan veut savoir si son client a été sincère dans ses déclarations, il agite la corne: le bruit irrégulier indiquerait qu'il lui reste encore certaines choses à confesser; le bruit continu indiquerait par contre qu'il a dit toute la vérité,

Le ngëngan ne poursuivra pas l'Usog jusqu'à ce qu'il acquiert la conviction que son client a tout avoué. Si les épreuves sont à plusieurs reprises négatives, il refusera de le soigner car ceci montrerait qu'il est en face d'un sorcier redoutable dont il faut se méfier.

Une fois que le ngëngan a formulé le diagnostic de la force qui agit contre le malade, le dialogue se poursuit sur l'espèce d'animal domestique et le nombre de têtes que ce dernier doit apporter pour accomplir le sacrifice. Il semble en effet qu'il existe un rapport entre le type d'envoûtement avec akiaò et l'espèce d'animal que l'on doit sacrifier. Lors d'un akiaò, la femme envoûteuse signale à la fillette l'animal domestique qui pourrait lui enlever son akiaò: un chien, un poulet ou un cabri, au nombre généralement de neuf têtes.

---

1. TSALA (Th.), Mœurs... Op.cit. p. 24.

2. GUILLEMIN, "Le rite esye", Bulletin de la Société d'Etudes Camerounaises, n° 23-24, Tome I, 1940, p. 73.



la célébration collective du Manga, l'Osse de Bikoe Laurent. Chaque séance commence en effet par la cérémonie appelée Bom. Elle a lieu dans la cour quand il fait déjà nuit. On prépare un grand feu. Entre les troncs d'arbre on met une termitière<sup>1</sup>. Quand on active le feu, on pose quelques feuilles de la plante Abomendzana<sup>2</sup>, ainsi que quelques branches d'Akoled<sup>3</sup>. A cette cérémonie participent les malades qui séjournent chez le ngëngan. Il y a aussi certains spectateurs. Les malades forment un cercle autour du feu. Le ngëngan prend une petite assiette contenant du pétrole. Il allume quelques brindilles de bambou. Puis, il prend une gorgée de pétrole et la crache sur le bambou provoquant une grande flambée. Il fait ceci plusieurs fois. Bikoe Laurent lui-même explique la signification de cette cérémonie dans les termes suivants:

Le Bom a pour but de chasser les sorciers, car ceux-ci ont toujours l'habitude de s'approcher de la maison où l'on fait les mebian.

Ils viennent ici. Si par exemple je veux te soigner, celui qui a provoqué ta maladie, sera présent.

Il vient ici car il veut s'opposer à ce que je te soigne.

Une fois qu'il est déjà arrivé, alors je jette le Bom ( les flambées ) pour tuer son avu.

J'ai l'habitude de faire le Bom plusieurs fois.

Quand je fais le Manga toujours je fais le Bom.

Hors du Manga, je le fais aussi.

Lorsque les malades se reposent chez moi,

Si les hibous commencent à pousser des cris dans la forêt, je sors derrière la maison. Après avoir fait le Bom, les hibous arrêtent leurs hurlements. (4)

---

1. Ngudu ( ou Izeala ), petite termitière à chapiteau. On croit que le terme de toute activité d'un sorcier après sa mort est cette termitière. Ngudu est aussi un verbe et signifie: rester inerte.

2. Piper umbellatum Linn. de la famille des Piperacées.

3. Ficus exasperata Vahl de la famille des Moracées.

4. Texte ewondo: Bom anö asu tsiden beyom, amu beyom bakara sè a nda bian kòm osè.  
Bazu na. Eyòñ masye wa nuò mod engabò wa okòn te nuò mod te anö vale.  
Eyòñ asòya vale avini na obòbò avòò,

.../...

Un autre moyen pour disperser les adresseurs des malades est de leur envoyer une bouffée de fumée. Cette technique très employée par les chamans est aussi utilisée par le ngũngã du Manga. En effet, Bikoe Laurent après avoir chassé les sorciers par le feu, prend un coupe-coupe porté au rouge, et le pose sur le corps d'un malade. Puis, il crache sur le fer une gorgée d'une mixture préparée avec de l'eau et des raclures des végétaux Korogo-matòbò<sup>1</sup>, Abayak<sup>2</sup>, Asèn<sup>3</sup>, Mba-zoa<sup>4</sup> et Eyen<sup>5</sup>. Au contact de l'eau et du fer rouge, une grande fumée s'élève autour de la partie du corps sur laquelle on a projeté le jet d'eau. C'est ainsi qu'il chasse la maladie: en détruisant le rapport qui subsiste entre le sorcier agresseur et le malade.

C'est aussi sous cet angle d'une lutte constante qu'il faut interpréter toutes les mesures préventives que le ngũngã utilise dans l'exercice de ses fonctions. Ainsi, il protège sa cour entaillant certains arbres, plantant autour de sa maison des meyan ... Il en va de même pour certains objets employés dans le Manga: l'abub par exemple qui permet de ne pas se faire voir des sorciers: c'est une petite corne d'antilope que Bikoe Laurent enfonce dans le sol soit à côté du verre-miroir<sup>7</sup>, soit à côté de la natte où se couche le malade pour y subir divers soins.

Même dans l'Osou classique le phénomène de dédoublement s'opère en l'absence du client, dans le Manga un certain rituel semble évoquer ce phénomène de vision. En effet, devant son tabouret, Bikoe Laurent

---

.../... Eyòñ asòya vala, mawoa Bom to abò evu, evu to emanaya wu,  
ñe tögü kù bada ñin mbòñ.  
Makara bò Bom abui byòñ.  
Eyòñ esè mabò Manga mabò Bom.  
Makara bò Bom tögü ai Manga.  
Eyòñ minkokòn miabombo ma a nda,  
Ngè mekuñ mangadañ ya ma lòrwa falak abui abui, mamana kù  
mawoa Bom a falak, tögü fù har lòhò.

1. Loranthus gabonensis de la famille des Loranthacées. Plante parasitaire.
2. te. Lit. signifie: " Sorsí que ja restu. "
2. Anthocleista vogelii Planch. de la famille des Loganiacées.
3. Musanga smithii R. Br. de la famille des Moracées.
- 4.
5. Distemonanthus benthamianus Baill de la famille des Mésalpiniciacées.
6. Allium sp. de la famille des Liliacées.
7. Cfr. infra: p. 333.

pose un verre contenant de l'eau de la rivière où il recut son Esprit Protecteur<sup>1</sup>. Pendant la célébration de Manga, à plusieurs occasions, il contemple ce verre et s'adresse à lui par des chants et des gestes. Ainsi, par sa médiation il entre en contact avec son Esprit Protecteur. Protégé par lui, il pénètre dans le monde de ngböl pour y découvrir les agresseurs de ses malades. Au paroxysme des chants et des tambours, il sort de la maison pour reproduire symboliquement le voyage de son eyu vers le monde des sorciers. De l'intérieur de la maison, on l'entend chanter en implorant Mamnywöta. Au cours de ce voyage en combattant avec les forces de ngböl, il réalise une sorte de mort symbolique. C'est ainsi au moins que cette sortie derrière la case est interprétée par les assistants comme nous le montre le témoignage suivant du frère de Bikoe Laurent qui joue du tambour dans le Manga:

mbol comme	anòñ il-prend	ndzuk peine	esü toute	na pour	asye il-soigne
minkokòn, malades,	eyòñ fois	dzi cette	Bian (2)	dzi ce	yawoe il-tue
fò vraiment	ñe; le;	ñe lui	ayen il-voit	awu mort	asu pour
minle têtes	mi de	bod... hommes...			

- Comme il prend de la peine pour soigner les malades, ainsi trouve-t-il la mort dans la célébration de Manga: il la trouve pour sauver la vie des hommes.

Le retour dans la case est le signe de sa victoire. Grâce à l'aide de son Esprit protecteur il est parvenu à identifier les

1. Cfr. supra: pp. 315-316.

2. Ici signifie toute la célébration de Manga.

agresseurs. et à trouver aussi les moyens nécessaires pour traiter ses malades. A son retour, notre informateur nous explique:

ndò	abò	yen	" masse "	wou	ya	adzoo
Alors	il-vient	voir	" patron "(1)	son	que	il-comman- de

ñe	na	abò	Gian	a	minsism
le	que	il-fait	remède	pour	esprits

mi	hod...
des	hommes....

- Maintenant, il rentre de rendre visite à son Esprit Protecteur qui lui a ordonné de faire les remèdes pour soigner les hommes.

En effet, le ngèngan revient de son voyage symbolique avec un paquet de plantes qu'il distribue aux malades de la main droite tandis que ceux-ci les prennent de la main gauche. Puis, il leur donne les prescriptions à suivre pour la préparation du remède.

Le Manga nous offre donc une dramatisation de la trame thérapeutique. Dans cette phase, le ngèngan ( plus son Esprit Protecteur ) se constitue en principal acteur. Il prend le malade en charge. Il souffre pour lui. Il met en péril sa propre vie. Il meurt symboliquement pour le sauver. Dans la phase suivante, par contre, c'est le malade qui reste au premier plan.

m	7.1.5. Les thérapeutiques	m
m	fondamentales.	m
m		m
m		m

Rappelons, pour mémoire, qu'il y a deux grands types de malades

1. Néologisme de l'angl. my sir, monsieur.

formant la clientèle des mingüngañ, les profanes en sorcellerie et les sorciers. Dans les pages suivantes, nous porterons plus particulièrement notre attention sur ces derniers. Pour simplifier notre démarche nous codifierons de la façon suivante les différents types de malades et les différentes thérapeutiques:

- M1 = les malades victimes de leur propre sorcellerie: les sorciers dont la force de l'evu ( T1 ) se retourne contre eux-mêmes.  
Principe étiologique endogène.
- M2 = les malades victimes de la sorcellerie des autres sorciers.  
Principe étiologique exogène:
- M2a = les sorciers dont l'evu a été blessé par des objets tranchants ( lances, coupes-coupes... )
- M2b = sorciers blessés par l'ingérence de petits corps étrangers, les minson mialuman.
- M3 = les malades victimes d'un envoûtement avec akiañ.

L'action thérapeutique est nécessairement en rapport avec ces notions étiologiques. Fondamentalement, elle comporte les formes suivantes:

- TH1 = réintégration de l'evu. Thérapeutique destinée aux malades M1, M2a et M2b.
- TH2 = adoucissement de la spécificité maléfique de l'evu. Pour les malades M1, M2a, M2b et M3.
- TH3 = exorcisme:
- TH3a = expulsion des corps exogènes. Thérapeutique destinée aux malades M2b.
- TH3b = expulsion de l'akiañ. Pour les malades M3.
- TH3c = expulsion de l'evu de l'appareil génital de la femme lors d'un accouchement dystocique. Pour certains malades M3.

A vrai dire, les techniques TH1 et TH2 sont deux aspects pas toujours chronologiquement distincts mais complémentaires d'une même thérapie. Dans les cas M1 et M2, le ngũngan se trouve en face soit d'un sorcier dont l'excès dans la dévoration de vies humaines l'ont rendu malade, soit d'un sorcier dont l'evu a été blessé dans les luttes de ngbũl. Dans ces deux cas, l'evu souffre d'un amoindrissement de sa puissance magique et, en conséquence, le malade apparaît dépossédé de sa force vitale. Il faut souligner que les Evozòk ne parlent jamais de " vol de l'âme " ( ou de l'evu ) comme chez les chamans, ni de " rappel de l'âme " ( ou de l'evu ) comme dans les thérapeutiques de ces derniers. D'autre part, il faut avouer que le langage est sur ce point assez ambigu. On parle par exemple du dépérissement du sorcier ( de son evu ), de ses blessures, de qu'on a mangé sa chair ou bu son sang, de qu'on lui a enlevé la tête ou le coeur, de qu'on l'a " vidé " ( ewuwola )... etc. Par ces expressions, il semble d'une part que le malade soit en possession de son evu malgré par exemple ses blessures, et d'autre part, il semble qu'il soit dépossédé de son evu. A notre avis, il faut toujours bien distinguer l'evu comme principe constitutif de la personne des sorciers, de l'evu comme force magique qui se dégage de ce principe. Cette distinction étant établie, on peut affirmer que les sorciers fréquentant les mingũngan, ne sont jamais dépossédés de leur evu pris dans le premier sens, tandis qu'ils peuvent être dépossédés de la force magique qui s'en dégage. C'est donc bien un amoindrissement quantitatif qui se vérifie chez ces malades.

Après ces précisions étiologiques, nous abordons le thème des thérapeutiques fondamentales. Dans les cas des malades M1 et M2a et M2b, la première mesure thérapeutique consiste en réintégrer la force perdue de l'evu. Dans le cas où celui-ci a été blessé, le ngũngan s'applique à cicatriser les blessures. On désigne cette action thérapeutique par les expressions:

lad meven : lit. " coudre les blessures " ; lad: coudre, réunir, coller, unir...

ban meven : lit. " coller les blessures " ; ban: coller, fixer...

sòdi meven : lit. " délier les blessures "

Cette dernière image lier / délier nous place au coeur même du problème de la nature de ces blessures. Le terme meven ( pl. d'aven ) désignant les blessures physiques, n'est employé ici que par analogie . Toute blessure en effet entraîne une perte de sang et, par conséquent, un amoindrissement de la force vitale de celui qui l'a reçue. Dans le même sens, les blessures invisibles de l'eye évoquent la perte de la force du sorcier dominée par l'action malveillante d'un autre sorcier. Dans la pensée magique, " délier " signifie délivrer le malade de la force d'oppression de son agresseur.

Le texte suivant nous offre plusieurs détails sur cette thérapie :

Mon père - le frère de mon père - faisait l'Osoc <sup>1</sup>.

C'est grâce à lui que je connais ce rite.

Il me montrait ce qu'il fallait faire pour soigner un blessé.

Il partait en brousse, il me montrait les plantes en me disant:

- " Prends celle-ci, elle soigne les blessures...!

Prends celle-la, elle soigne les blessures...!

Puis, tu les mettras dans l'eau... "

Lorsque je mets le malade ( dans l'eau ),

J'arrose sa bouche; j'arrose son ventre...

Je soigne ainsi les blessures qu'un sorcier <sup>2</sup> lui a fait dans l'estomac ou dans les intestins ou dans le foie.

....

J'égorge une poule.

Je fais couler son sang dans l'eau, c'est ce sang qui cicatrisera les blessures.

Après, je trempe le rameau de ces plantes <sup>3</sup> dans le sang de la poule.

Puis, j'arrose la tête du malade; j'arrose sa bouche; je le lave; j'arroses ses oreilles; j'arrose son ventre; j'arrose tout son corps...

1. Lit.: le frère de mon père plongeait ( les hommes ) dans l'eau.

2. Textuellement: les blessures qu'un eye lui a fait...

3. L'informateur nous montre les plantes.

Les blessures sont ainsi guéries.

Le malade boit aussi ce sang.

Je lui parle ainsi:

- " Celui qui t'a donné le sort, qu'il retourne avec son mal.

Toi, tu reprends la vie.

S'il t'a fait du mal la nuit,

Je te fais du bien le jour.

Cette poule dont le sang a baigné ton corps, elle cicatrise ( ban ) tes blessures, elle te guérira... "

Voilà la parole ( qui sort ) de ma bouche.

Pendant que je parle, je retourne<sup>1</sup> ( see evu ) tel que je l'avais vu faire à mon père...

Je le retourne...

Je le retourne afin qu'il ne meure pas cette fois-ci... (2)

1. Vũnan : cfr. infra: 339.

2. Texte owondo: Ndö esya wòm - mañan tara - ambü du a esoo.  
Ñe angabò na mayaa nduan esoo.  
Na, eyòñ mod amaneya babi.  
Angakü aledö ma bilök na:  
- " Onòñ e dzi yayi sye maveñ...!  
Onòñ e dzi yayi sye maveñ...!  
Okö fudi a mendim... "  
Eyòñ mafudi mod na  
Maköle ñe a aña, maköle ñe a abum...  
Makö sye maveñ ya evu amano kë ya bala obalega  
osañ, obalega a miñyas, obalega esök.  
...  
Matsik kub kin,  
Mafudi a mendim maki mete mmò makö lad maveñ.  
Eyòñ to madu mebui mete ai maki me kub  
Mafudi ñe a nlo, maköle a aña, mawòbò, maköle a mis  
maköle a malò, makö vom osö, makui vè a abum.  
Maveñ mengaman bà.  
Angañu fù.  
Makara kad ñe bibuk biziñ na:  
- " E mod angawee wa, ñe adugan ai obe,  
Wa wandòñ ofiñ.  
Ngö angabò wa ai ele, ma mavènan ai wa ai amos. "  
E kub yakö wavö maki a ñol yakö wa ban maveñ, yakö  
wa sye.  
Nkòban wòm ya aña.  
Makòbò, mavènan mbol mengayen tara abò, mavènan ai  
nalo.  
Ma men mamanya vènan, mavènan onü na obö fù kui  
awu eyòñ dzi.

Nous avons choisi ce texte parce qu'il évoque avec une certaine clarté, les deux formes thérapeutiques - TH1 et TH2. En effet, le texte fait d'abord mention de la cure visant la réintégration de la force magico-vitale de l'evu moyennant la cicatrisation<sup>1</sup> de ses bles-  
sures. En deuxième lieu, le texte fait mention de l'autre forme théra-  
 peutique qui vise l'adoucissement de la spécificité propre de l'evu  
 du malade. On peut même parler de changement de cette spécificité.  
 Le client est un sorcier ayant un evu de type T1. Le vrai traitement  
 doit aboutir non seulement à rétablir l'intégrité de l'evu, mais sur-  
 tout à changer sa spécificité maléfique. Le texte emploie le verbe  
vèñan pour indiquer l'action thérapeutique du ngüñgañ sur le malade.  
 Ce verbe signifie " tourner, transformer, changer... " Un autre texte  
 explique ainsi le sens de cette action:

eyòñ	te	fü	avèñan	dzè	mfak	ya	mvus
fois	cette	aussi	il-retourne	le (evu)	côté	du	dos
engaböbù	a	mvus	tègü	fü	kara		
il-regarde	vers	derrière	non	aussi	avoir-l'habi-		tud:
kü	a	ngbël:	ontonya	akud...			
aller	à	société	il-est-déjà	inopérant...			

- Alors, le ngüñgañ retourne l'evu sur le  
 dos du malade de façon que désormais il  
 regardera en arrière, sans découvrir le  
 chemin qui mène dans le monde des sorciers.  
 L'evu ainsi détourné reste inopérant...

Cette thérapeutique assure donc le passage d'un evu de type T1  
 à l'evu de type T3 appelé akud.

Pour les maladies M1 et M2a, le traitement semble se résoudre  
 donc par ces techniques que l'on pourrait appeler d'adoucissement ou de  
 réintégration de la force magico-vitale du malade. Pour les maladies  
 M2b, le traitement semble comporter en plus une technique d'exorcisme

1. Le texte emploie les verbes lad et ban, cfr. supra p. 33.

visant à enlever le corps étranger qui avait blessé l'ovu. Mais cependant, il faut noter que la frontière entre une technique - l'adorcisme - et l'autre - l'exorcisme - est assez vague. Tout traitement semble être une composante de ces deux techniques.

La technique d'expulsion apparaît dans plusieurs pratiques du rite odu nsoc. Nkoa Ebogo, le ngöngan de Mkolombok, applique sur le corps du malade, une feuille traversée d'un bâtonnet. Par un geste très rapide, il l'enlève, en disant ces paroles:

atye	dili	matye	akön	bengalum	wa.
arrache-	cot	j'arrache	lance	ils-ont-jeté	te.
ment					

- En arrachant ce bâtonnet, j'arrache la lance qu'on t'avait jetée.

Tsam signifie "expulser". La plante de la famille des composées, Ageratum conyzoides, est appelée Tsam-tsama. Elle est employée dans ce type de thérapeutiques. On lui attribue le pouvoir d'expulser les minson jetés par les sorciers, ainsi que de faire partir l'ovu du vagin de la femme lors d'un accouchement dystocique.

Les lavements sont aussi une forme d'exorcisme. Ils sont utilisés pour faire partir aussi les minson mieluman. L'effet d'un lavement - l'abondance ou non-abondance de selles - sert de critère pour déterminer l'efficacité de cette forme d'exorcisme, comme nous le montre le texte suivant:

L'arbre Ovon sert à soigner le cas suivant:

Quand un homme a été piqué ( par un ver ) dans une guerre de ngbül,

Après que le ngöngan<sup>1</sup> a fait le bain rituel<sup>2</sup>,

Alors, il s'en va enlever<sup>3</sup> quelques plaques d'écorce de l'arbre Ovon.

Après, il les fait bouillir dans une marmite.

Après cuisson, il met la décoction dans une poire.

1. Le texte dit: ndu nsoc.

2. L'Osoc est aussi appelé osob hol, lit.: lavage du corps.

3. Le verbe tui indique l'action de faire sauter les morceaux d'écorce d'arbre sous des coups d'une pierre.

Le malade se fait un lavement.

Lorsqu'il va à la selle, si l'on trouve des selles abondantes, on reconnaît que le malade est guéri; si par contre l'on trouve que la purge n'a pas produit son effet, c'est que ce traitement n'est pas efficace.

Les scarifications, les aspersions et les massages, doivent être considérés comme des exorcismes car ils favorisent l'expulsion soit de l'objet perturbateur, soit, dans un sens plus général, de la malice ou de la force agissant sur le malade. Dans le Manga, les massages mbab ont une place particulière. Au retour de son voyage symbolique, Bikoo Laurent invite les malades à se coucher les uns après les autres, sur une natte. Les tambours battent dans la case. On chante. C'est au rythme des chants qu'il commence à frotter le corps du malade avec les plantes qu'il avait apportées de son voyage<sup>1</sup>. Puis, prenant une baguette, il lui fait des massages en la pressant avec force sur ses bras, ses jambes, sa poitrine et ses épaules. Finalement, il se met debout sur ces parties de corps et poursuit ces massages avec ses pieds. Dans certaines séances, il remplace cette pratique par une autre qui consiste à frotter sur le corps du malade une sorte de poisson appelé ññan dont le contact évoque les effets de la décharge électrique. Cela provoque des violentes secousses chez le malade.

Pour les femmes victimes d'un akiañ, la thérapeutique semble viser dans un premier temps l'enlèvement de l'akiañ, c'est-à-dire de la convention fatale entre la femme et l'evu. Le ngöngö obtient cela soit par des purifications, soit par des lavements internes, soit, enfin, par un transfert symbolique de l'akiañ sur un animal. Ce n'est qu'après que le ngöngö fera le traitement pour combattre les effets de l'akiañ.

Les trois textes suivants se complètent les uns les autres en nous donnant un tableau assez complet des caractéristiques de la thérapeutique concernant l'akiañ. Le premier texte appartient à un vieux evuzòk. Après avoir décrit le rite Usou pour traiter les mala-

---

1. Cfr. supra: p. 342-343.

dies M1 et M2, l'auteur poursuit son discours sur le cas d'une femme possédant un akiaù:

Si une femme a un akiaù, alors elle va chez l'homme qui fait le bain rituel Osoo.

Elle lui déclare son akiaù.

Après qu'elle a fini de dire son akiaù, alors l'homme qui fait le bain rituel Osoo, appelle son mari

Il lui dit:

- " Ton épouse a un akiaù;

On lui dit de venir se faire soigner avec un chien, un chien aux quatre yeux;

On lui enlèvera ainsi son akiaù.

Alors, ta femme ne mourra pas... "

Quand le mari revient avec le chien,

Alors, la femme déclare de nouveau son akiaù.

Puis, l'homme qui fait le bain rituel, égorge l'animal;

( Il prend le cœur ) et le mélange ( avec une sémoule à pépins de courge ).

Une fois que la sémoule est cuite, la femme le mange.

Lorsque cette femme accouchera, elle accouchera normale - ment.

Nos ancêtres faisaient cela pour soigner les hommes;

Ce Bian n'était pas pour les tuer,

C'était pour qu'ils deviennent nombreux... (1)

- 
1. Texte owondo: Ngö mininga abülü akiaù, eyòñ te akü kui abü  
Ndu Osoo.  
Amana kad akiaù te,  
Ñe na amana kad, Ndu Osoo aloe nnom:  
Ñe na:  
- " Ñò-ngal abülü akiaù;  
Badzo na ozo ai mvu, mis mofu mvu,  
Bevaa ñe akiaù te,  
Eyòñ te ñò-ngal ayibò tögü wu... "  
Eyòñ mod asòya ai mvu hala,  
Misinga amana kòbò akiaù,  
Eyòñ te Ndu Osoo atsik uyom te,  
Afudi hm, abaman nnom,  
Amana yam, mininga ngadi.  
Eyòñ akü bie vale, angabie mvòò.  
Botera bebò nala nù na basyo bod.  
Angabü kik Bian na yama bod;  
Angabü Bian nù na bod bebüi.

Dans le deuxième texte, la notion d'enlèvement de l'akiaè est complétée par celle de transfert. Au niveau des techniques, la purification externe est complétée par l'emploi de lavements internes. L'idée de transfert d'un mal sur un animal est connue dans le rituel beti:

Lorsqu'une femme a déjà enfanté<sup>1</sup> on l'amène chez moi.

Alors, je lui demande:

- " Comment as-tu fait ? "

Elle dit:

- " On m'avait réveillé un evu de façon à ce que quand j'accouche, l'enfant meure; j'accouche une deuxième fois, l'enfant meurt aussi...

Ainsi donc, je suis possédée par cet evu. "

Je lui dis:

- " Alors, tu veux que je te soigne, n'est-ce pas ? "

Elle répond:

- " Oui : "

Je lui dis:

- " C'est bien : "

Après, je lui dis:

- " Va me chercher un crabe...! "

Après je lui dis aussi:

- " Va me puiser de l'eau...! "

Je pars prendre quelques plaques d'écorce d'un arbre qui est in-bàs, l'arbre-mâle, l'arbre mâle de la forêt, l'Esinga (2), celui qui commande tous les arbres de la forêt.

Je pars donc prendre ses écorces.

( Je les fais bouillir ), après cuisson, je dis à la femme:

- " Bois...! "

Elle boit, après, elle se fait un lavement.

- 
1. Il s'agit d'une femme dont tous ses enfants sont nés morts à cause de son akiaè.
  2. Syn. d'Oveñ: Copaifera religiosa J. Léonard de la famille des Légumineuses-césalpiniées.

Lorsqu'elle va à la selle, elle rejette l'akiaè.

Désormais, quand cette femme aura une grossesse, elle enfantera sans difficulté et l'enfant sera en bonne santé.

Selon le même informateur, cette expulsion symbolique de l'akiaè doit s'accompagner de son transfert sur un animal, dans ce cas, sur un crabe. Nous avons étudié ailleurs le symbolisme de ce crustacé. Le ngèngan attache le crabe et le met dans la marmite destinée au bain rituel. Inutile d'insister sur le symbolisme des liens: si l'on attache le crabe c'est parce qu'on délie la femme de son akiaè. La notion de transfert est annoncée explicitement à la fin de ce récit:

Je dis au crabe:

- " Crabe, crabe...!

Cette femme a un akiaè, enlève-le lui...! "

Alors, je frotte son corps avec ce crabe.

Puis, je le laisse: il prend l'akiaè et s'en va avec. <sup>1</sup>

Egalement, Omgba Paul après avoir préparé la sémoule à pepins de courge, en donne un peu à l'animal qu'il doit sacrifier: " s'il en mange, nous dit-il, c'est que l'akiaè de la femme part avec lui; s'il refuse, l'akiaè restera chez la femme... "

- 
1. Texte ewondo: Eyòñ abieya, basò ai ñie.  
Eyòñ te makad ñie na:  
- " Wengabò ya ? "  
Ñie na:  
- " Bengavali na evu na mabie, mèn awu, mabie ñò,  
awu.  
Ndò evu te yabälè ma... "  
Ñie na:  
- " Ndò wayi na masye wa, nga ? "  
Ñie na:  
- " Owoe i ? "  
Ma:  
- " Nala ? "  
Eyòñ te makad ñie na:  
- " Kàlek dzòñ kara ? "  
Ndò hm makad fò ñie na:

.../...



7.1.7. L'efficacité symbolique  
des plantes.

Après avoir étudié les caractéristiques principales de l'Osog, il nous faut maintenant faire l'inventaire des végétaux qui sont à la base des différentes formes thérapeutiques de ce rite.

Cet inventaire a été élaboré grâce principalement aux informations des mingëngan avuzòk, Nkoa Ebogo, Ongba Paul, Dikoe Laurent, Atangana Michel, Edo Elizabeth et Mongè Agnes. Il sera complété par d'autres renseignements provenant d'autres guérisseurs. Dans cet inventaire, nous nous bornerons à indiquer certaines des applications médico-magiques dans le cadre de l'Osog, et à esquisser par de brèves évocations, l'efficacité symbolique de chaque plante, lorsque ceci est possible. Nous voudrions souligner en passant l'importance d'une recherche sur ce thème de l'imaginaire végétal du peuple beti. Le monde de la médecine traditionnelle, particulièrement celui de la médecine en rapport avec la sorcellerie, offre un champ très vaste à ce genre de recherche, car, dans ce domaine, les connaissances empiriques des principes actifs des plantes se combinent avec la pensée symbolique des guérisseurs. Le nom du végétal, son environnement, sa morphologie, sa couleur, son aspect inerme ou épineux, ses propriétés dynamiques: cicatrisantes, vomitives, purgatives, antifiébriles..., ses rapports de similitude ou d'opposition avec d'autres éléments de la nature...etc..., sont autant de détails qui devraient être enregistrés car ils peuvent nous faire découvrir la valeur symbolique de chaque plante ainsi que les mécanismes de cette pensée symbolique.

Pour ce premier inventaire, nous ne tiendrons pas compte des principes de classification de la botanique scientifique. Bien que chaque plante porte son nom scientifique, nous les présenterons suivant un ordre arbitraire. Dans l'état actuel de notre recherche nous ne pouvons pas non plus tenir compte des éventuels principes de classification des guérisseurs eux-mêmes. Cependant nous pouvons

avancer à cet égard quelques hypothèses. Tout d'abord il semble qu'on puisse distinguer de trois à quatre grands types de végétaux. Le premier comprendrait les plantes qui relèveraient du monde de la culture comme les plantes cultivables d'une part et les plantes médicinales constituant déjà un patrimoine collectif, de l'autre. Un autre type, appartenant encore au monde de la culture mais dont la manipulation serait réservée à certains individus ( les emicie à " la tête cassée"), serait à les plantes porteuses de bénédiction et de bonne chance utilisées dans les rites relevant du monde de la Coutume comme par exemple dans toutes les formes d'Eva metie. Les plantes Mian<sup>1</sup> et Emie<sup>2</sup> représenteraient ce deuxième groupe.

Le troisième groupe comprendrait les plantes appartenant au monde de la Nature dont la manipulation relèverait des hommes du monde de ngbël. Il s'agit de plantes très puissantes mais qualifiées de " mbian qui tuent les hommes." Parmi ces végétaux on conte en particulier les espèces épineuses comme la liane Ova<sup>3</sup>, la petite solané Ozozô-Kombo<sup>4</sup> ...etc. Elles appartiennent au monde de la nuit et sont utilisées par les sorciers comme des " armes " pour provoquer des blessures à l'ovu.

Le quatrième groupe comprendrait finalement les plantes appartenant en principe au monde de ngbël mais que le ngûngû ou bien d'autres magiciens réussissent grâce à la force de leur ovu à manipuler à des fins qualifiées en principe de bénéfiques par le groupe mais dont les effets dépassent le cadre de la coutume établie par celui-ci. En conséquence, la caractéristique principale de ce groupe de plantes est leur ambivalence: toujours puissantes, toujours dangereuses, toujours à la lisière du jour et de la nuit, du monde de la nature et de celui de la culture. L'arbre Oveñ<sup>5</sup> et la plante Beyem-elòk<sup>6</sup>, appelés respectivement " l'arbre " et " la plante " des sorciers peuvent caractériser ce groupe car très souvent sont-ils considérés comme les végétaux les plus puissants de la pharmacopée médico-magique des mingôngû.

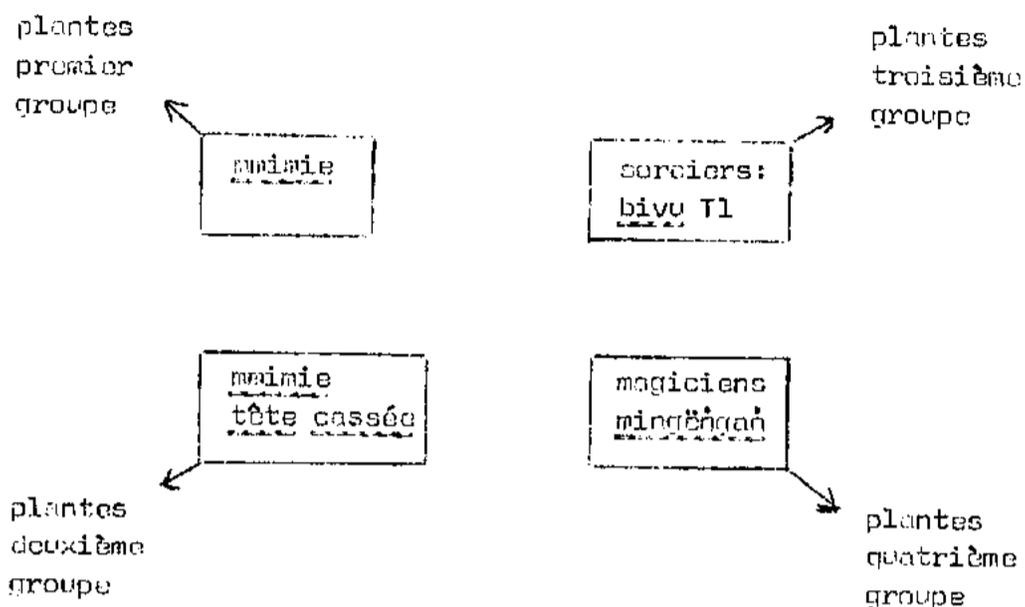
1. Cfr. infra: 7.1.7.17.

2. Cfr. infra: 7.1.7.18.

3. Scleria barteri Boeck de la famille des Cyperacées.

4. Cfr. infra: 7.1.7.9. - 5. Cfr. infra: 7.1.7.15 - 6. Cfr. 7.1.7.14.

Cette classification correspondrait à notre typologie sur l'évu étudiée dans la première partie de ce travail:



Dès végétaux utilisés dans l'Osog, il semble s'esquisser une nouvelle classification: un groupe d'espèces qui paraissent évoquer la notion d'adorcisme, et un autre qui paraissent évoquer celle d'exorcisme. Elles appartiennent au quatrième groupe. Il est significatif que certaines plantes appartenant au deuxième groupe sont utilisées par les mingôngan pour soigner les maimie victimes des sorciers.

2.1.2.1. : Abel.

Canarium schweinfurthii Engl. de la famille des Bursacées.

Cette espèce est bien connue des Evuzòk qui autrefois se servaient, pour faire des torches, de la résine exsudée par l'arbre après incision de l'écorce. Cette résine est appelée atu et, parfois, c'est de ce nom que l'on désigne l'arbre lui-même. Le décocté des écorces

est utilisé en boisson contre les affections hépatiques <sup>1</sup>. Cette médication produirait un effet purgatif et vomitif important. On attribue à cet arbre le pouvoir de chasser les sorciers. " Lorsque tu prépares un biàn contre les sorciers de ngbël, nous disait Omgba Paul, tu prendras les deux premières feuilles qui recouvrent le bourgeon terminal " Le même ngàngán utilise ces feuilles pour farcir le gâteau aux pépins de courge pour enlever l'áking d'une femme. La fonction exorcisante de cet arbre lui vient de son rapport avec le feu. Lorsqu'on veut protéger un village ( abanaña dzal ) le magicien prépare un biàn qui parmi d'autres ingrédients contient la résine de cet arbre. Au cas où un sorcier s'approcherait du village, cette résine lui brûlerait le corps. Pour Edu Elisabeth, la fonction de ce végétal est non seulement d'exorciser, mais aussi de cicatriser les blessures de ngbël:

L'arbre Abel brûle les sorciers <sup>1</sup>.

Si un sorcier vient au village pour faire la guerre, la guerre qui tue les hommes, s'il vient pour faire le ngbël, tu prends cette plante et tu mets un de ses fruits ( dans le biàn ).

Si tu manges les fruits de cet arbre, tes yeux deviendront rouges: ils sont comme du feu...!

Lorsque je dois traiter quelqu'un et lui faire l'Osog, je prends alors les deux premières feuilles qui recouvrent le bourgeon terminal et que l'on appelle Abel - bòngò (2)

Puis, je les coupe en petits morceaux pour farcir un petit gâteau ( aux pépins de courge ).

Celui qui mange de ce gâteau guérira de ses blessures dans le ventre (3).

---

1. Abel abëlè beyem ; bëlè signifie: faire cuire.

2. Bòngò: enfants.

3. E mod adi akè lad meveñ; lad meveñ: cicatriser les blessures.

Texte ewondo: Abel abëlè beyem.

Eyòñ nnem akui a dzal na azu bô bita, bita binè  
nwuan mod, ngè azu bô ngbël, onàn elòk dzi,  
ofudi ebuma dzi...

Ebuma yawum nu, ofudi a aña, ontea fò vè ndoan vé  
ndoan, oviage mis: dzom yavie dzi...!

Ndò cyòñ makè sye a mod ma sè du a osoo, cyòñ te  
mefad minsonban mi Abel, Abel-bòngò, baloe na  
Abel-bòngò.

Eyòñ te ma mafad minsonban mi, masègè a man nnam,  
E mod adi akè lad meveñ a abum, atòbè nwèè.

7.1.7.2.: Sòdò

Pollic. condensata C.B. Clarke de la famille des Comelina-  
cées.

Plante herbacée, dressée, très commune, croissant dans le sous-  
bois des forêts denses, où il forme souvent des touffes épaisses <sup>1</sup>.  
Chez les Gabonais, cette plante est considérée comme le bian protec-  
teur des chasseurs d'éléphants. Son suc sert à la préparation de  
l'ongri poison de guerre ou de chasse <sup>2</sup>.

Sòdò est d'abord le symbole de la chance - asòdò -, comme son  
nom même l'indique. Elle est rangée parmi les plantes bénéfiques et  
non dangereuses que l'on peut utiliser dans les rites de bénédiction.

Sòdò	elòk	abèlù	mesòdò	abui.
Sòdò	plante	elle-a	chances	beaucoup.

C'est pour cette raison qu'on l'utilise dans les rites pour  
réveiller et façonner l'evu-bisye ou akuma du T2 <sup>3</sup>. De même pour  
consacrer la main du nouveau guérisseur - rite ntuban wò - pour  
lui porter chance dans son travail.

Mais, comme nous l'avons dit ailleurs, le nom de cette plante  
évoque aussi le verbe sòdi qui signifie " délier ". Grâce à ce chan-  
gement sémantique, on attribue à la plante le pouvoir de " délier "  
les blessures de mgbèl:

Sòdò	elòk	asòdan	mevèn	me	mgbèl
Sòdò	plante	elle-a-le-pouvoir- de-délier	blessures	de	sorcel- lerie
menù	wa	a	abum.		
elles-sont	toi	au	ventre.		

---

1. WALKER-GILLANS, Op. cit. p.  
2. Dictionnaire Mpongwa-Français, p. 100.  
3. Cfr. supra: pp. 121-123.

7.1.7.3.: Elad Ekòn.

Musa paradisiaca de la famille des Musacées.

La musa paradisiaca comprend plus de trente variétés qui diffèrent entre elles par la couleur de la tige et des feuilles, mais surtout par la longueur des régimes, la forme, la teinte ou les dimensions des fruits. L'elad ekòn est une variété dont l'extrémité du régime disparaît bien avant sa maturité, et dont les bananes sont d'un vert clair sensiblement arqués.

En général, le bananier est lié aux symboles de la fécondité. Traditionnellement, les femmes accouchaient assises sur le sol, le dos appuyé contre le tronc d'un bananier. Les mères evuzòk plantent le cordon ombilical au pied d'un bananier<sup>1</sup>. Le régime, à maturité, sera mangé par la famille au cours d'un repas rituel. Ce bananier doit être abattu par la mère d'un seul coup. La signification symbolique du bananier est très complexe. On le trouve dans presque toutes les circonstances principales de la vie. Dans toutes les peuplades de la forêt équatoriale, que ce soit chez les Banon, les Bulu, les Ewondo, les Evuzòk, les Bikèlè... de Sud-Cameroun, ou bien chez les Fang, les Bakota ou les Mahongwé de Gabon, le rituel de la circoncision se rattache toujours au bananier. Chez les Bikèlè, par exemple, le père introduit les lambeaux, devenus inutiles, dans le tronc d'un bananier<sup>2</sup>. Chez les Evuzòk, on cicatrise la plaie avec une poudre obtenue de la peau d'une banane. Chez les Bakota, une sorte de purification du nouveau circoncis est effectuée avec du jus de bananier<sup>3</sup>...

Chez les Ewondo, le Ngas est le plus solennel des rites réservés aux femmes. En ce qui concerne ce rite, Tsala écrit: " Le matin, les femmes se rendent à la rivière. Elles y passent une demi-journée à chanter et à danser. L'après-midi, elles en reviennent en une pro -

---

1. Que l'on appelle " Le bananier du cordon " ( Ekòn ngòb )

2. KOCH (H.), Op. cit. p. 50.

3.

cession impressionnante. La coryphée qui marche en tête tient en mains une machette au tranchant étincelant. Toutes les femmes se placent en ordre dans la cour; la coryphée va droit devant le bananier planté spécialement au son milieu. Elle le contourne, le contemple, le mesure du regard, lève sa machette pour le trancher et se retient, puis elle se met à danser. Elle revient à son bananier, lève la machette, s'arrête de nouveau. Elle renouvelle plusieurs fois le même geste et, au moment donné, par là le bananier est à terre. Tonnerre d'applaudissements. Si elle ne l'avait pas tranché d'un seul coup, le ngas aurait été nul, donc à recommencer " <sup>1</sup>

Le bananier est aussi à l'honneur dans certains rites funèbres. Ainsi par exemple lors d'un enterrement d'un nourrisson, on mime le prochain accouchement de la femme qui vient de perdre son enfant en passant le cadavre de l'enfant entre ses jambes tout en le déposant au fond du tombeau. Après on attache une bande sèche du tronc d'un bananier autour du corps de la femme comme s'il s'agissait de la bretelle avec laquelle on transporte les enfants. Dans cette bande on attache un sarcopte du tronc d'un bananier qui rappelle un enfant, représentant ainsi, symboliquement, l'espoir de la famille en une nouvelle naissance.

Le caractère particulier du bananier dont la fructification entraîne la mort, mais dont les rejetts à la base assurent la survivance, a conduit semble-t-il l'imagination de ces peuples à établir un lien entre lui et le thème de la fécondité. Les devinettes suivantes en sont un exemple:

- Je plante une chose et j'en cueille cinq ?
- Le bananier.
  
- Une banane attachée aux feuilles sèches d'un bananier ?
- Un vieux attaché à ses petits enfants.
  
- Notre père a laissé une famille avec beaucoup d'enfants ?
- Les rejetts du bananier.

---

1. TENLA (Th.), Ngas... Op. cit. p. 67.

Il nous paraît important de souligner que sur le plan médical, la peau de banane passée au feu et réduite en poudre, est employée comme cicatrisant et que les râpures des tiges sont utilisées comme anti-hémorragique. Également, la banane grillé sous la cendre est consommé pour combattre la dysenterie ( ntui neki ). La variété Elad Ekòn est aussi consommé dans un mets rituel en rapport avec le traitement des fractures <sup>1</sup>.

De tout ce complexe magico-médical, deux idées semblent se dégager. La première est que le bananier est un symbole de la fécondité, de la vie et de la solidarité familiale. La deuxième est que cette espèce végétale est utilisée en particulier comme coagulant et cicatrisant . D'une part, elle représente la force fécondante, d'autre part, elle est un remède efficace contre toute perte - hémorragies - de cette force vitale.

Dans l'Osse, le ngòngan emploie l'Elad Ekòn dans le thérapeutique TH1 pour cicatriser les blessures de l'evu et réintégrer ainsi la force magico-vitale du sorcier malade. Elad Ekòn signifie littéralement " bananier de couture " ( Elad de lad: coudre, coller... ) C'est ainsi que les mingòngan affirment de ce bananier:

Elad	Ekòn	elad	meven	me	mgbël.
Couture	Bananier	il-colle	blessures	de	mgbël.

7.1.7.4.: Tombo

Carpolobia lutea G. Don de la famille des Polygalacées.

C'est un arbuste à fruits tripartis comestibles, jaunissant à la maturité. Son bois, dur et flexible, sert à faire des arcs d'arbalète. Les racines passent pour avoir des propriétés aphrodisiaques. Elles se consomment crues. A titre d'exemple nous transcrivons la recette suivante pour traiter l'impuissance ( eyel ), dans laquelle

---

1. MALLART (L.), La Médecine... Op. cit. p. 296-297.

le guérisseur utilise les racines de Tombo et une banane:

Tu arraches l'arbuste Tombo, tu l'arraches du sol.  
Tu prends ses racines, l'extrémité de ses racines.  
Tu les racles et les réduis en poudre.  
Puis, tu coupes une banane.  
Tu mets la poudre entre les deux morceaux.  
Tu les presses avec la main.  
Tu manges. (1)

La force symbolique du bananier est renforcée ici par celle de l'arbuste Tombo.

Symbole de la puissance sexuelle, de la force physique, du prestige et de la prospérité, cet arbuste est utilisé dans le rite pour façonner l'évu bisye ( T2a )<sup>2</sup>; on l'emploie également lors de la fondation d'un nouveau village pour que celui-ci devienne prospère et dans le bain rituel du nouveau né ( otòk mèn ) afin qu'il soit un homme fort et riche<sup>3</sup>. Le ngèngan Atangana Michel, l'emploie dans l'Osog pour chasser l'akine d'une femme qui n'a pas d'enfants ou dont les enfants meurent aussitôt après la naissance.

#### 2.1.7.8.: Tsum-tsama.

Ageratum conyzoides Linn. de la famille des Composées.

Cette plante rudérale qu'on rencontre à tous les abords des villages est très utilisée en médecine. Le jus des feuilles est administré en instillations oculaires pour combattre la filaire du crin - tolin<sup>4</sup>. La macération de ses feuilles est utilisée également pour traiter la filaire Bancrofti<sup>5</sup>. La filariose est attribué aux vers appelés minnak. D'après les guérisseurs evuzòk, ces vers quittent la tête du malade où ils sont censés siéger, pour se répandre dans toutes

---

1. Texte ovondo: "watye Tombo, watye a si. Onòn minkon mie, zud dzie. Onyawom mfum. Eyòn te wasali ndu Ekòn. Ofudi mfum te a ndu Ekòn otara. Onyamad a mò. Onyadi.

2. Cfr. supra: p. 121.

3. Cfr. MALLART (L.), La Médecine... Op. cit. p. 313.

4. Ibid. p. 113.

5. Ibid. p. 113.

les régions du corps. On dit qu'ils " mordent " le corps de l'homme. Pour faire disparaître les vers intestinaux, on boit une macération de la même plante ou bien on fait des lavements. On désigne par le terme bilòk la cause pathogène de divers troubles intestinaux liés à un mauvais fonctionnement du foie et s'accompagnant toujours d'une constipation opiniâtre. On attribue cette maladie à l'empoisonnement perpétré par des sorciers <sup>1</sup>. Cette maladie est traitée avec une macération préparée avec les feuilles de Tsam-tsama, ou bien en massant le ventre du malade avec ces feuilles une fois ramollies par la chaleur, ou encore en les consommant dans un gâteau aux pépins de courge <sup>2</sup>.

La fonction medico-magique de Tsam-tsama n'est pas sans rapport avec l'idée exprimée par son nom, tsam signifiant " expulser, chasser, faire partir... " Le redoublement ne fait que donner un sens d'intensité à cette action.

Dans le cadre de l'Usoc, cette plante a sans doute une fonction exorcisante ( TH3 ), soit pour expulser les minsoñ mialuman ( TH3a ), soit pour expulser l'évu de l'appareil génital de la femme lors d'un accouchement dystocique ( TH3b ). Voici l'exemple suivant:

Pour une femme enceinte lorsque l'enfant trouve le chemin coupé,

Je te montre cette petite plante,

Cette petite plante, Tsam-tsama, chasse (atsam) l'évu.

Lorsque le chemin est coupé <sup>3</sup>, alors je pars chercher du Tsam-tsama.

Après avoir écrasé ( ses feuilles ) avec neuf grains de poivre (4), alors je fais des scarifications au bas ventre de la femme et je frictionne fortement ( avec la pâte de feuilles ).

Quand je finis de frictionner, j'entends l'enfant s'agiter.

Il descend. L'enfante est né (5).

1. Cfr. MALLART (L.), La Médecine...Op. cit. p. 114-115.

2. Cfr. MALLART (L.), La Pharmacopée Beti ( en préparation )

3. A cause de l'évu de la femme .

4. Ndoñ: Aframomum melegueta (Roscoe) K.Schum de la f. des Zingibéracées.

5. Texte ewondo: Eyòñ mìnìngà anũ a abum, eyòñ mòn atsigi zen  
Maledũ wa man bilòk nu,  
Man bilòk bite, Tsam-tsama, atsam evu.

.../...

7.1.7.6.: Ondondoñ-si

Spilanthes acmella ( Linn. ) Murr. de la famille des Composées.

Littéralement, ondondoñ-si, signifie " petit piment de terre ". Les feuilles et les fleurs jaunes de cette petite herbacée ont une saveur légèrement pimentée. On s'en sert comme condiment.

D'après la pensée beti, cette plante a une valeur bénéfique. La fleur d'Ondondoñ-si remplace souvent le croc de vipère dans l'ordalie Okpal<sup>1</sup>. Elle peut être utilisée dans les rites de bénédiction, car comme nous l'affirme le ngöngöñ Edu Elizabeth:

Ondondoñ-si	osikik	e	dzom	yawoo	mod;
Petit-piment-de-terre	il-n'est-pas	une	chase	elle-tue	homme;

onë	mbömbü	dzom,	mbömbü	elök...
il-est	bonne	chase,	bonne	herbe...

Elle est considérée comme un biñ qui procure d'heureux résultats lorsque dans une entreprise on veut dépasser les autres. En mâchant ses feuilles - et neuf grains de poivre - on réussit toujours à faire prévaloir sa propre parole.

En médecine, la plante est employée comme analgésique pour calmer les douleurs localisées, par exemple le mal de tête et les affections aux seins de la femme<sup>2</sup>.

Par sa saveur pimentée, cette plante, rejoint très probablement le thème de la chaleur magique dont nous avons déjà parlé.

En ce qui concerne l'Osoe, elle est utilisée dans le bain rituel par Edu Elizabeth et Atangana Michel. D'après la pharmacopée medico-

---

.../... Eyöñ etoigi zen, makë nön Tsam-tsama.  
 Eyöñ te mamana kök - mis ma Ndoñ ebul - makpelo a abum,  
 masi masi masi...  
 Eyöñ mamanya si wawok atök.  
 Mön azu kui. Mön abiali.

1. Cfr. supra: p. 323.

2. Cfr. MALLART (L.), La Médecine... Op. cit. p. 290

magique de ce dernier, Ondondon-si est employé particulièrement pour traiter les malades atteints par le Kòh. Sur les points névralgiques, il pratique une série de petites scarifications épidermiques qu'il frictionne ensuite avec une poudre obtenue par la carbonisation des plantes Ondondon-si, Zolne<sup>1</sup>, Ozuzòn-Kambo<sup>2</sup> et d'une plante d'écorce de l'arbre Ntom<sup>3</sup>.

7.1.7.7.: Nfumuñumu.

Paullinia pinnata Linn. de la famille des Sapindacées.

Cette liane ligneuse à rachis ailé dégage une odeur très forte qui lui a donné son nom, en effet, fum signifie " exhaler une odeur ". La décoction de ses feuilles serait vomitive<sup>4</sup>. Les guérisseurs evuzòk emploient ses feuilles pour combattre les affections hépatiques ( esòk ) et la splénomégalie chez les nourrissons ( ebom )<sup>5</sup>: on les chauffe sous les braises, puis avec ses feuilles on frictionne le corps du malade.

Elle est utilisée dans les accouchements dystociques ( TH3c ) lorsqu'on attribue les difficultés de l'accouchement à l'ewe de la femme à cause de son akiò. On la compte également parmi les autres plantes utilisées dans l'òso lorsqu'il s'agit d'expulser un ver de mgbòl jeté au malade et dont les manifestations visibles se localisent dans la poitrine. Il nous semble que la fonction exercisante de Nfumuñumu résulte de l'odeur que cette plante exhale en même temps que de sa propriété vomitive.

7.1.7.8.: Ngulken.

Fleurya sp. de la famille des Urticacées.

- 
1. Plante de la famille des Composées ( non identifiée ).
  2. Cfr. infra: 7.1.7.9.
  3. Pachypodium staudtii Eng. et Diels de la famille des Annonacées.
  4. WALKER-SILLANG, Op. cit. p. 388.
  5. Cfr. MALLART (L.), La Médecine... Op. cit. p. 123-24.

En ce qui concerne le domaine médical et selon notre documentation, Ngulkun n'est utilisée que pour traiter les palpitations.

Cette plante est censée être bénéfique. On l'utilise dans plusieurs mubian, par exemple dans l'abanaña dzal pour protéger un nouveau village, dans l'eful bidi pour rendre les sentences fructifères. Certains magiciens l'emploient également pour façonner l'avy de la prospérité ( avy bisye: T2a ) ou des richesses<sup>1</sup>.

Deux de nos informateurs, l'utilisent avec d'autres plantes pour forcer la gâteno aux pépins de courge, le mets rituel de l'Osoe. Ngulkun diminuerait la spécificité maléfique de l'avy.

#### 7.1.7.9. : Ozozòn-Kombe.

Solanum torvum Swartz de la famille des Solanacées.

Une des caractéristiques à retenir de cette plante est que sa tige, ainsi que les nervures principales des feuilles, sont munies de vigoureux aiguillons élargis à la base et très acérés. Elle se caractérise aussi par ses baies, grosses comme des grains de café, vertes, arrondies et groupées en grappes.

Cette plante est censée être utilisée par les sorciers dans les guerres de ngbül. Lorsque dans une cour de ngbül, un sorcier est attaqué, s'il est porteur de cette plante, ses aiguillons se détachent comme des lances qui se projettent contre les sorciers adversaires.

Dans le rite Eva metie, Ozozòn-Kombe est rejetée. Pour le monde de la Coutume, elle a une valeur négative à cause de ses épines.

Dans le domaine medico-magique, elle s'emploie pour traiter le vor appelé esomana qui selon les descriptions des guérisseurs " s'enfonce dans la poitrine et dans le dos du malade en le serrant fortement de façon à ce que celui-ci respire avec difficulté et qu'il ait des accès de toux." Le décocté de feuilles est recommandé sous forme de potion à ces malades. Rappelons que cette affection est très souvent liée à la sorcellerie.

---

1. Cfr. supra: p. 121.

7.1.7.10.: Atondo.

Harungana madagascariensis Lam ex Poir. de la famille des Hypéricacées.

Les jeunes feuilles d'Atondo sont consommées comme remède des icterres ( zon ): on les prépare dans une marmite avec des pépins de courge, de l'huile et un peu de sel. Son écorce est utilisée avec d'autres plantes dans un décocté pour combattre la maladie appelée edib<sup>1</sup>.

Ses feuilles sont aussi utilisées dans le bain rituel de l'Usoo. Un ngüngü explique ainsi son rôle:

Atondo	ntoa	na	alad	bod,	alad
Atondo	il-est	ainsi	il-réunit	hommes,	il-colle
meven	me	ngböl.			
blessures	de	sorcellerie.			

Soulignons que cet ngüngü prend les deux premières feuilles qui recouvrent le bourgeon terminal. Cette pratique est aussi observable pour la même plante chez les guérisseurs du Congo-Brazzaville<sup>2</sup>.

7.1.7.11.: Obudu.

Paspalum conjugatum Berg. de la famille des Graminées.

Il s'agit d'une plante gazonnante, vivace, à feuilles linéaires lancéolées. Elle n'est jamais employée dans les bénédictiones. Par contre, on la trouve souvent dans certaines thérapeutiques assez significatives de la grande médecine. Notons que d'après notre documentation, les feuilles de cette plante s'emploient toujours dans des soins qui ont rapport avec la gynécologie, c'est-à-dire dans des cas très susceptibles d'être mis en rapport avec la sorcellerie.

---

1. Cfr. MALLART (L.), La Médecine... Op. cit. pp. 186-194.  
 2. BOUQUET (A.), Féticheurs et Médecines traditionnelles du Congo ( Brazzaville ), CCFIOM, Paris, 1969, p. 137.

Avec le hachis de ses bourgeons on farcit le gâteau aux pépins de courge que la femme malade des seins doit consommer <sup>1</sup>. Le même gâteau, mais cette fois-ci, farci de petits morceaux d'écrovisse et de hachis de bourgeons des plantes Nlod <sup>2</sup>, Odjom <sup>3</sup> et Obudu est destiné à soigner la maladie odib (hydranios). Dans le pharmacopée des mingūngān, nous soulignons d'abord son emploi dans les accouchements dystociques lorsque l'œvu est censé loger dans le vagin de la femme empêchant l'expulsion du fœtus. Voici par exemple le témoignage d'un ngūngān :

Lorsqu'une femme en couches a un akiaè et que son accouchement s'avère très difficile,  
Alors, tu prends les feuilles de la plante Obudu,  
Tu les délayes dans l'eau,  
Puis tu frictionnes le ventre de la femme.  
Alors, elle accouchera normalement.  
La plante Obudu chasse le mauvais esprit.  
Quand tu frottes le ventre avec cette plante, alors le mauvais esprit s'écrie: " o,o,o,o,o... "  
Puis, il s'enfuit.  
Le chemin ( le vagin ) reste ouvert... (4)

C'est encore sous la forme d'un gâteau aux pépins de courge que les bourgeons de cette plante sont consommés par la femme qui subit un traitement pour combattre la dystocie maternelle appelée nlad <sup>5</sup>.

1. Cfr. MALLART (L.), La Médecine... Op. cit. p. 326.
2. Brassocephalum scandens de la famille des Solanacées.
3. Aframomum malagueta (Roscoe) K.Schum. de la famille des Zingibéracées. Son fruit se nomme pson.
4. Texte ewondo: Eyòñ mininga antoaya abum, abèlè akiaè, angeyi wu,  
Eyòñ te onèñ okie Obudu  
Omana fug,  
Osil ñe a abum a si.  
Eyòñ te ayibie mbūñ  
Obudu wobèlè ngui na tsidan mbe nsisim.  
Eyòñ ofugu abum ai Obudu, eyòñ te mbe nsisim wokè-  
bè: " o,o,o,o,o..."  
Wotubuya...  
Zen eligi...
5. Cfr. MALLART (L.), La Médecine... Op. cit. p. 182-185.

C'est ainsi que les Evuzòk désignent le bassin trop étroit de la femme ( pulvis obtectus ). Ils distinguent deux cas: le bassin que l'obstétrique appellerait " vicié " parce que présentant une anomalie de conformation ou d'inclinaison, qui rend l'accouchement difficile ou impossible. Cette anomalie est considérée par les Evuzòk comme un défaut constitutionnel. Le deuxième cas comprend les dystocias qu'on attribue au " chemin trop étroit de la femme " à cause de l'évu qui logant dans son vagin " coupe le chemin " au fœtus. Lorsqu'une femme a eu des difficultés dans les couches précédentes, si une nouvelle grossesse survient, elle sera amenée chez le ngòngò pour suivre la thérapeutique rituelle Osòò afin de lui enlever son akiab.

7.1.7.12.: Abayak.

Anthocheista vogelii Planch. de la famille des Loganiacées.

Walker et Gillans décrivent ainsi l'Abayak: " arbrisseau à larges feuilles, à tige plus ou moins évidée, croissant en terrain marécageux ( racines aériennes ), forêts ombrphiles et galeries forestières. Tronc hérissé d'épines accouplées divergentes. Ecorce cendrée, amère... " <sup>1</sup> L'Evuzòk chargé de présider l'Eva metie nous dit à son égard:

Abayak	asikik	mbòñ,	anò	biañ....
Abayak	il-n'est-	bon,	il-est	biañ....
	pas			

c'est-à-dire qu'il est doté d'une puissance magique dont la manipulation s'avère dangereuse, sinon impossible, pour ceux qui représentent le monde de la coutume. En tant qu'arbre épineux, il évoque le monde de la sorcellerie.

---

1. WALKER-GILLANS, Op. cit. p.

L'Abayak est très utilisé dans la pharmacopée. Sous différentes formes, on l'emploie pour soigner la blennorrhagie <sup>1</sup>, les soins de la femme <sup>2</sup>, la fièvre chaude odak <sup>3</sup>, les affections hépatiques <sup>4</sup>, la conjonctivite <sup>5</sup>, les morsures de serpent <sup>6</sup>, les plaies... <sup>7</sup>

Dans la pharmacopée medico-magique d'Agba Paul, la racine de son écorce est mélangée au sang de la poule sacrifiée. Ce mélange sert au bain rituel de l'Osou pour les malades de mbül.

#### 7.1.7.13. Dibi olòk.

Adenostema sp. de la famille des Composées.

Les feuilles de cette plante sont verdâtres au dessus et violettes au dessous. C'est la couleur obscure de ces feuilles qui lui ont donné le nom, dibi olòk, " la plante d'obscurité ". La particularité de ses feuilles, le nom de la plante et le rapprochement que l'on fait entre dibi ( ton haut dans la première syllabe ) et le verbe dib ( ton bas-haut ) signifiant " fermer ", semblent jouer un rôle déterminant dans l'efficacité symbolique de cette plante. Dibi olòk appartient en effet au monde de la nuit. Elle n'est pas utilisée dans l'Éva matie. C'est un biñ manipulé soit par les sorciers, soit par ceux qui sont en possession d'un éva très puissant du type T2.

Les chasseurs, avant de partir à la chasse à l'éléphant, en cueillent quelques feuilles afin de ne pas être découverts ( dibi = obscurité; dib= fermer ( le chemin ) ) par ces grands mammifères. On s'en sert également pour préparer le biñ appelé chutukudu pour attirer le gibier dans les pièges. D'après un ngūngān evuzòk, cette plante soigne toutes les maladies qui ont trait à la sorcellerie.

Voici ses paroles:

1. HALLART (L.), La Pharmacopée Bati ( en préparation )
2. HALLART (L.), La Médecine... Op. cit. p. 290.
3. Ibid. p. 294.
4. HALLART (L.), La Pharmacopée Bati ( en préparation )
5. TSALA (Th.), Dictionnaire... Op. cit. p. 20
6. Ibid. p. 20.
7. Ibid. p. 20.

C'est cette plante qui avait maudit les Blancs.

Lorsque les Beti, les Ewondo... avaient maudit les Blancs, alors ils enterraient cette plante sur leur chemin afin qu'ils partent.

Les Beti restèrent Noirs comme cette plante

C'est cette plante qui vous condamne à vous les Blancs.

Cette chose ( la plante ) que je te montre c'est le bian même... (1)

7.1.7.14.: Beyem clòk.

Clerodendron splendens G. Don de la famille des Verbena-  
cées.

Beyem clòk, la plante des sorciers, est-elle aussi la plante mâle qui préside le pharmacopée des magiciens et des mingòngòngò. Omgba Paul nous a déjà parlé de cette plante au cours de son récit d'initiation . Ajoutons-nous ici que selon notre documentation, Beyem clòk est utilisée dans presque toutes les thérapeutiques concernant l'Osse, et qu'elle n'est jamais employée dans les rites de bénédiction.

7.1.7.15.: Ovèh.

Copifera religiosa J. Léonard de la famille des Légumi-  
neuses-céscalpinées.

Cfr. notre article " L'arbre Ovèh " dans Le thème de  
l'Arbre dans les contes africains " - Galame-Grioule (G.), BELAF,  
Paris, 1969, p. 50-58.

7.1.7.16.: Abomendzane.

Piper Umbellatum Linn. de la famille des Pipéracées.

Des caractéristiques de cette plante croissant dans les endroits frais, près des cases ou en pleine forêt sur l'emplacement des anciennes cultures, nous retiendrons le fait que ses feuilles aussi bien que les inflorescences, dégagent une odeur pénétrante au froissement.

- 
1. Texte ewondo: Dzon te ban ndzò bengayòk Mimfum. Beti, Ewondo...  
oyòh bayòk Mimfum bafudi ñe nala a zen na Mimfum  
mimana kò. Beti beligi bavie onò dzom dzili. E dzom  
engadze mina, engadze Mimfum, oben dzili. E dzom ma-  
ledò wa dzili onò bian ban i

Les mingëngan froissent les feuilles d'Abomendzana avant d'intervenir dans un accouchement dystocique. Cette plante probablement à cause de l'odeur qu'elle dégage, aurait le pouvoir de chasser l'évu du vagin de la femme. Un des mingëngan evuzòk l'utilise avec le Costus lucasianus ( Mian mfak mfak ) pour traiter les mmimie atteints par le Kòh. En fait cette plante semble être plutôt utilisée par le monde de la Coutume pour se défendre du monde de mgbèl. Elle a toujours une signification nettement bénéfique. On l'utilise dans les rites Eva metie, Sesala et Eva meyeb..., rites qui comprennent toujours une purification:

Abomendzana	amana	dzan	man	mesè
Abomendzana	elle-	faire-	choses	toutes
	vinit	disparaître		

menè           abe.  
elles-sont   mauvaises.

2.1.2.17.: Mian mfak mfak

Costus lucasianus de la famille des Zingiberacées.

Cfr. supra: pp.

2.1.2.18.: Emie ou Emia(s).

Emilia sagittata de la famille des Composées.

Cette plante est appelée aussi alo nyu ( oreille de chien ). C'est le nom vulgaire que le guérisseur ne doit pas prononcer lorsqu'il l'utilise dans ses remèdes. Il doit remplacer ce nom par celui d'Emie ou Emias, nom que dans l'esprit du thérapeute évoque le verbe mias signifiant " jeter à terre " car cette plante aurait la vertu d'enlever et de jeter à terre soit les malédictions, soit certaines maladies. Notons que les Evuzòk miment l'action de se purifier par des gestes exprimant l'acte d'enlever quelque chose du corps en la jetant à terre. Emie est en effet très utilisé dans les rites de

bénédictio. Elle est censée être bénéfique. Les mingèngan l'utilisent dans les thérapeutiques destinées à soigner les maux. On le trouve souvent avec Abomendzane et Mian nfak nfak.

La fin de deuil - meyeb - est marquée par un sacrifice et une purification. Abomendzane et Emio enlèvent la malchance de la veuve:

... c'est ainsi qu'on marque la fin du deuil:

Après six ou huit mois de deuil, lorsque la personne dont le conjoint est mort a observé déjà de six à huit mois de deuil, alors, celui qui l'avait pris en charge, lui dit:

- " Va chercher un poulet !

Ne cherches pas le gibier... "

Puis, il abat des palmiers pour faire du vin.

Il appelle une sœur ou proche parents du défunt <sup>1</sup>,

( Celle-ci ) prend un couteau,

Elle rase la tête de la veuve.

Ils partent ensemble à la rivière.

On cueille les plantes Abomendzane, Fie <sup>2</sup> et Emio

( on les met dans une assiette avec de l'eau )

On arrose le corps de la veuve.

On lui dit:

- " Toute la malchance qui aurait pu survenir à toi et à ton mari, qu'elle s'en aille en aval.

Reste en paix...! " (3)

---

1. Ngòngòn: ce sont toujours les sœurs ou proches parentes du défunt qui se chargent de ce rituel. Ce sont elles aussi qui se chargent de brimer la veuve.

2. Syn. de Ngulkon: cfr. supra: 7.1.7.8.

3. Texte ewondo: Dzom te ndzò yakara bó na  
Ngü nkus obomboya ngòn esama, ngòn man, e mod aligi  
ai nkus to, ma ai ñe na:

- " Dzöñe kub!

Odzën kik dzom enü tsit. "

Ma mañi mabað meyðk,

Malou ngòngòn

Odudu oköñ

Angaköñ ñe esi.

Akü ai ñe a osoe.

Bengafan Abomendzane, bengafad Fie, bengafad Emio,

.../...

2.1.7.19.: Autres plantes.

Les limites de ce travail ne nous permettent pas de traduire toute la documentation sur les autres végétaux qui d'une façon ou d'une autre interviennent dans les pratiques médico-magiques des vingāngā. Après avoir présenté cet échantillon, nous donnons dans le tableau suivant quelques autres plantes utilisées dans l'Osog sous ses différentes formes:

<u>Abog</u>	<i>Alchornea cordata</i>	Euphorbiacées	<u>Bog=casser.</u> Casse les paroles - <u>Osog.</u>
<u>Ayinda</u>	Non identifiée		Blessures <u>ngböl.</u> <u>Akiag - Edib -</u> Foie.
<u>Ntom</u>	<i>Pachydranthium confino.</i>	Annonacées	<u>Kòh</u>
<u>Aveg</u>	<i>Trema Guineensis</i>	Ulmacées	<u>Kòh - Epiag.</u>
<u>Cyam Zè</u>	Non identifiée	Melastomatacées	Plante bénéfique - <u>Kòh -</u> <u>Eva metia.</u>
<u>Nsusun</u>	<i>Telfaria pedata</i>	Cucurbitacées	<u>Kòh.</u>
<u>Sas</u>	<i>Fleurya aestuans</i>	Urticacées	<u>Akiag</u>
<u>Asas</u>	<i>Macaranga spinosa</i>	Euphorbiacées	Très épineux - <u>minson mialuan</u>
<u>Osim</u>	<i>Ocimum canum</i>	Labiacées	<u>Kòh - Non util.</u> <u>Eva metia.</u>
<u>Otungi</u>	<i>Polyalthia Guveo - leus</i>	Annonacées	Ecorce odor balsamique: pour enlever malédiction - ritus: <u>Isoo, Idongo -</u> <u>Blessures ngböl</u>
<u>Ebon</u>	<i>Annona muricata</i>	Annonacées	Épineux. Blessures <u>ngböl -</u> <u>Akiag - Edib</u>

.../... Demana kò wolan a osog, bà na:  
- " Memvunda mesé ya minò ai fiò-nnona nivè kara bombo,  
o nno maké osog-nkie na.  
Ligi mvòz...! "

<u>Ufol</u>	<i>Enantia chlorantha</i>	Anonacées	Blessures <u>ngböl-Akiabè</u>
<u>Abiò</u>	<i>Pterocarpus viridiflorus</i>	Lecythidées	Essence amère - <u>Ndongo - Edio - Blessures ngböl.</u>
<u>Sikòò</u>	<i>Lophira procera</i>	Ochnacées	<u>Osoe.</u>
<u>Elad elòk</u>	<i>Begonia</i> sp.	Begoniacées	<u>Elad=couture = Blessures ngböl.</u>

7.1.6. Les aspects collectifs.

La maladie relevant du domaine de la sorcellerie n'est pas considérée uniquement comme un mal individuel. Elle est aussi un mal social. La présence d'un malade dans le groupe est une menace pour le groupe lui-même. En principe, le malade est un sorcier victime, soit d'un autre sorcier plus puissant, soit de sa propre sorcellerie. Il peut être aussi un mmimie devenu l'objet des brimades des sorciers. Dans tous les cas, la maladie représente une perturbation et un danger au sein du groupe. Elle se transforme en source de soupçons, d'accusations et de divisions familiales. C'est ainsi que les individus du groupe peuvent tous être engagés à des degrés divers dans le procédé thérapeutique. La réussite implique plus ou moins une contribution collective.

Cette contribution se manifeste d'abord dans la formulation du pré-diagnostic soit au niveau de l'entourage du malade, soit, dans certains cas, au niveau de l'ayom par la célébration de rite Eayo. Ce rite - lorsqu'il a lieu - doit être déjà envisagé comme une démarche thérapeutique du groupe et pour le groupe<sup>1</sup>.

1. GUILLEMIN, Op. cit. 71-75

En simplifiant les choses, on pourrait distinguer au cours de l'Osse, trois phases: a) le dialogue ngũngañ - malade et le bai rituel, b) la période du traitement, et c) le renvoi du malade et de son entourage comportant certains rites de protection collective. C'est au niveau de b et c que la dimension collective est plus manifeste. Ainsi, par exemple, n'il n'est pas rare que pendant tout le temps du traitement, les malades subissent les différents soins en même temps que les plus proches parents soient associés à ces soins. Certains mingũngañ font parfois ces traitements au cours de séances collectives où la danse, le mime et le chant jouent un rôle important.

Dans le Manga, le traitement peut être envisagé sous la forme d'un théâtre dansé et chanté: on y célèbre par un mime la démarche du ngũngañ pour rétablir le malade ainsi que la guérison de celui-ci par la mise en scène de sa mort et de sa renaissance symbolique<sup>1</sup>. Tout ceci est réalisé au cours de plusieurs séances publiques.

Ces séances ont lieu tous les samedi à la tombée du jour. Le Bum ou exercice par le feu peut avoir lieu tous les jours. Les séances du samedi sont précédées toujours par le Bum. Ce rite préliminaire a lieu dans la cour, tandis que la suite du Manga se déroule à l'intérieur d'une case-suisine.

Le Manga réunit en moyenne 30 à 50 personnes, suivant les circonstances. Il comprend, les malades, des membres de leurs familles, le ngũngañ et ses comparses, les musiciens et le public composé particulièrement par le voisinage, des amis des malades, des curieux..., hommes, femmes et enfants.

Le ngũngañ est vêtu d'un pagne et d'un foulard attaché autour de la poitrine ainsi que d'une bande rouge autour de sa tête. Comme emblèmes, il porte dans ses mains un petit bâton et une peau de la queue d'un animal. Autour du cou, il porte un collier avec un emblème protecteur appelé abub.

---

1. On ensevelit symboliquement le malade. Ce rite - auquel jamais nous n'étions invité - a lieu hors de la case, dans le forêt.

Les comparses sont habillés d'une jupe rouge et d'une bande de la même couleur autour de la tête. Ils apportent un certain appui et une certaine aide matérielle aux actions du ngöngan. Mais leur rôle est assez secondaire. Le ngöngan demeure en tout moment le véritable protagoniste. Les comparses jouent le rôle d'animateurs: ils incitent les musiciens et les assistants à participer aux chants et aux danses. Ils jouent un rôle de médiateurs entre l'assemblée et le ngöngan.

L'orchestre se compose des instruments suivants: d'abord, le mbe, long tambour de plus d'un mètre de hauteur qu'on attache, dans le Manga, au poteau central de la case-cuisine. Puis le ngöm, tambour gros et trapu de 50 à 60 cms. de hauteur, recouvert comme le mbe de peau d'antilope. Pour jouer de ce tambour on le couche sur le sol et le joueur s'assied sur sa partie inférieure. Finalement, le nkul, le tambour aux lèvres qui joue un rôle dominant au sein de l'orchestre. Deux ou trois femmes font résonner le ñas, c'est une sorte de petit panier en vannerie dans lequel on met des cailloux, des graines de balisier ou d'autres plantes. Le rythme est suivi par le battement de mains des assistants ou bien par le battement des gikpada, planchettes en bambou qu'on frappe l'une sur l'autre.

Les tambours sont installés au milieu de la case cuisine. La musique, les chants et les danses sont au premier plan dans le déroulement du Manga. L'initiative dans les chants revient au ngöngan dont la voix se détache toujours en solo tandis que l'assemblée reprend les refrains en chœur. Les thèmes de ces chants sont souvent des invocations à l'esprit protecteur, des conseils aux malades... La musique et les chants atteignent leur pleine intensité lorsque le ngöngan opère sur le malade.

A différentes reprises, les assistants et les malades se mettent à danser. La danse se fait dans la case autour du poteau central de telle façon que l'orchestre et le ngöngan restent au centre. Les danseurs, l'un derrière l'autre, décrivent un mouvement circulaire en avançant lentement, en suivant le rythme avec tout leur corps et

chacun danse selon sa propre inspiration. Souvent les malades sont encouragés par des cris d'acclamation ( oyanga ) de l'assistance.

Il n'est pas de notre compétence de définir l'importance thérapeutique de ces aspects collectifs de Nanga. Nous soulignons uniquement l'importance de cette dimension sociale qui permet au groupe - participant à la guérison du malade - de se soigner lui-même. Ceci apparaît clairement dans les dernières séances du traitement d'un malade. La veille de son départ, réunis comme d'habitude chez le ngũngã, on prépare publiquement un biã que le lendemain on transportera solennellement au village du malade, tandis qu'un cortège l'accompagnera jusqu'à sa maison. Ce biã que le ngũngã enterrera dans la cour du malade est destiné à protéger tout le village de celui-ci contre les sorciers ( abanaña dzal ). La veille aussi du départ, le ngũngã pratique une série de scarifications épidermiques sur le corps de son client et de ses proches parents, comme par exemple sur le corps de l'époux lorsqu'il s'agit d'une malade mariée. Ces scarifications sont aussi un abanaña pour protéger le malade et sa famille contre les actes de gabõl.

Le lendemain c'est le jour de l'eledë ( de ledë: montrer ). Eledë signifie d'abord le cortège qui accompagne une femme nouvellement mariée jusqu'au village de son époux. Dans notre cas, on donne également ce nom au cortège et à la fête qui a lieu le jour où le ngũngã, ses comparses, les musiciens, les parents et amis, accompagnent le malade jusqu'à son village. On reçoit ce cortège avec des dons en nourriture et en boisson. On célèbre le retour du malade déjà guéri. Le ngũngã enterre le biã qui doit protéger le village. La fête continue jusqu'au soleil levant.



- ALEXANDRE (P.) et BINET (J.). Le groupe dit Pahouin. Paris, PUF, 1958.
- ALVAREZ (R.). Leyendas y mitos de Guinea. Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1951,.
- ARANZADI DE (I.). La adivinanza en la zona de los Ntumu. Madrid, Consejo superior de Investigaciones Científicas, 1962.
- ARANZADI DE (I.). " Brujarquia o gobierno de los brujos " in Archivos del Instituto de Estudios Africanos, año IX, nº 41 Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Julio 1967.
- AYISSI (L.-M.). Contes et berceuses Beti. 1966, Yaoundé, Ed. Cico.
- BALANDIER (G.). Sociologie actuelle de l'Afrique Noire. Paris, PUF, 1963.
- BACILIO (A.). La vida animal de la Guinea española. Madrid 1952, Instituto de Estudios Africanos.
- BOUTEILLER (H.). Chamanismo et Guérison magique. Paris, 1950, PUF.
- BUREAU (R.). " Ethno-Sociologie Religieuse des Douala et apparentés " in Recherchers et Etudes Camerounaises, 1962, nº 7-C spécial, GUYTON.
- BUREAU (R.). "Sorcellerie et prophétisme en Afrique noire," in Etudes, Avril 1967.
- CAZEMHVE (J.). Les rites et la condition humaine. Paris, PUF, 1958.
- COUTEIX (J.P.). " L'art de la Pharmacopée des Guérisseurs Evondo, Région de Yaoundé " in Recherches et Etudes Camerounaises, nº 6. 1963.
- DIEU N'DONG (Y de ). " Médecine empirique fang " in Liaison: nº 12 1961, p. 34-36; nº 17, 1961, p.33-34; nº 32, 1963, p.26-27; nº 33, 1963, p. 29-30.
- DUGAST (R.). Inventaire Ethnique du Sud-Cameroun, Mémoires de l'IFAN, 1949.
- DOURNES (J.) Bois Bambou ( Koyan -ale ). Aspect végétal de l'univers Jorai. Mémoire EPHE ( VI Section ) 1968-1969.
- ELIADE (M.). Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux. Paris, Gallimard, 1957.
- ELIADE (M.). Mythes, rêves et mystères. Paris, Gallimard, 1967.
- ELIADE (M.). Le Chamanisme et les Techniques Archaïques de l'Extase. Payot, 1951.
- ENO-BELINGA (M.C.). Littérature et musique populaires en Afrique noire. Toulouse, Ed. Eujas, 1965.
- FILLIOZAT (J.). Magie et Médecine. Paris, 1943, PUF.
- FOUDA (B.-J.) - JALLJOT (H.) -LAGRAVE (R.). Littérature Camerounaise. Club du livre Camerounais, nº 7, 1961.

- GARNIER (CH.) - FRALON (J.). Le Fétichisme en Afrique noire. Togo-Cameroun. Paris, 1951, Payot.
- GARNIER (M.) - DELAMAIRE (V.). Dictionnaire des Termes de Médecine. Paris, Lib. Maloine, 1954.
- GRAFFIN (R.) - PICHON (F.). Grammaire ewondo. Paris, Procure des Pères du Saint Esprit.
- GUILLEMIN (R.P.). " Le rite esye ". Bulletin de la Société d'Etudes Camerounaises, n° 23-24, 1948.
- HESPE (M.) Experimentalphonotischen Untersuchungen über die Tonhöhen in Jaunde und einer Einführung in die Jaunde-Sprache. Hamburg, L. Friederichsen, 1919.
- HEUSCH (L.de ). Pourqu i l'ôpouser ? ( et autres essais ). Paris, 1971, Ed. Gallimard.
- JAULIN (R.). La mort Sara. Paris, 1971. Ed. Plon.
- KOCH (H.). Magie et chasse au Cameroun. Paris, Berger-Levrault, 1968.
- LESTRANGE (M.de ) " Devins et médecin en Afrique noire chez les Coniagui de Guinée Française ". Le concours médical. Janvier 1955, n° 1.
- LARCEAU (V.). Encyclopédie Pahouine. Paris, E. Leroux, 1901.
- LAVIGNOTTE (H.). L'évur, croyance des Pahouins du Gabon. Paris, Société des Missions Evangéliques, 1936.
- LESTRANGE (H.) " La maladie chez les Coniagui de Guinée. " Présences, n° 68, 1959.
- LEVI-STRAUSS (C.). Anthropologie Structurale. Paris, Plon, 1958.
- LEVI-STRAUSS (C.). Mitológicas. Lo crudo y lo cocido. México, Fondo de la Cultura económica, 1968.
- LEXON (L.). Phantastica. Drogues psychédéliques-stupéfiants-narcotiques-excitants-hallucinogènes. Paris, Payot, 1970.
- MALLART (L.). La Médecine traditionnelle chez les Evuzòk. Mémoire EPHE (VI Section ) 1970.
- MALLART (L.). Un poble africà: Etnologia i Pastoral. Barcelona, Ed. Estola, 1971.
- MALLART (L.). " L'arbre Ovèh " in Le Thème de l'Arbre dans les contes africains, Ed. Calame-Griaule (G.), SELAF ( Bibliothèque de la - ), Paris, 1969, n° 16.
- MAHEND DETIND (P.L.). Rites et croyances relatives à l'enfance chez les Banch du Sud Cameroun. Paris, Présence Africaine, 1966.
- MAIR (L.). La brujeria en los pueblos primitivos actuales. Madrid, Ed. Guadarrama, 1969.
- MARTINO (E.). Le monde magique. Parapsychologie ethnologie et histoire. Bibl. Marabout, 1971.
- MAUSS (M.). Sociologie et anthropologie. Paris, PUF, 1966.

- METRAUX (A.). " La causa y el tratamiento mágico de las enfermedades entre los Indios de la Región Tropical Sud-Americana " Americas Indígenas, Vol IV, nº 2 Abril 1944.
- NAKES. La Société " So ", Dactylographié. Musée Homme.
- ORTIGUES (M-G. et E. ). Oedipe Africain. Paris, Plon 1966.
- PAULME (D.) " La notion de sorcier chez les Baga " Bulletin de l'IFAN, T.XX, série B, nº 3-4, 1953.
- PAULME (D.). Les gens du riz. Paris, Plon, 1964.
- RODINSON (M.). Magie, médecine, possession en Ethiopie. Paris, Mouton, 1967.
- STOLL (A.). "La tonétique des langues Bantou et semi-Bantou" Etudes Camerounaises, Memorandum IV du Centre IFAN, Cameroun.
- THOMAS (L.V.). " A propos des religions négro-africaines traditionnelles " Afrique documents, nº 93, 1967.
- TOUSS-ATANGANA (G.). " Le mythe, genre majeur de la littérature orale des populations Pahouines " in Abbia, nº 9-10, Juillet-août 1965.
- TSALA (Th.). " Coeurs et coutumes des ewondo " in Etudes Camerounaises, nº 56, 1958.
- TSALA (Th.). Dictionnaire Ewondo-Français. Imprimerie Emm. Vitte, Lyon.
- TRILLES (H.). Le totémisme chez les Fang. Munster, Bibliothèque Anthropos, 1912.
- TRILLES (H.). L'âme du Pygmée d'Afrique. Paris, Ed. de Carf, 1945.
- WALKER (A.). Les plantes utiles du Gabon, Paris, 1961, Ed. Leche - volier.
- WALKER (A.). Contes gabonais. Présence Africaine, 1967.
- WALKER (A.)-SILLANS (A.). Rites et croyances du Gabon, Paris, Présence Africaine, 1962.
- AUBREVILLE (A.). Flore du Cameroun, 6 vol. Muséum National d'histoire Naturelle, Paris, 1964.